BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 53

DIE PROFETIE DES AMOS

VON

ARTUR WEISER
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

1929
VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Ein Verzeichnis der Beihefte befindet sich auf der 2. Umschlagseite

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft:

1. **W. Frankenberg:** Die Datierung der Psalmen Salomos. 1896 . . Mark 3.20
2. **Ch. Torrey:** Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia. '96 . . 2.40
3. **A. v. Gall:** Altisraelitische Kultstätten. '98 . . . . . 5.—
4. **M. Löhr:** Untersuchungen zum Buch Amos. 1901 . . . . . 2.50
5. **G. Diettrich:** Eine jakobitische Einleitung in den Psalter. '01 . . . . 6.50
6. **G. Diettrich:** Išô'dâdh's Stellung i. d. Auslegungsgesch. d. A. T., an s. Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja usw. veranschaulicht. '02 . 7.50
7. **E. Baumann:** Der Aufbau der Amosreden. '03 . . . . . 2.40
8. **G. Diettrich:** Ein Apparatus criticus zur Pešitto z. Proph. Jesaja. '05. 10.—
9. **E. Brederek:** Konkordanz zum Targum Onkelos. '06 . . . . . 6.50
10. **M. Löhr:** Sozialismus und Individualismus im Alten Testament. '06 . . 1.—
11. **J. Schliebitz:** Išô'dâdh's Kommentar z. Buche Hiob. Text u. Uebersetzg. '07 4.—
12. **M. Peisker:** Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve. '07 . . . 2.50
13. **J. Müller:** Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. **R. Smend:** Alter und Herkunft des Achikar-Romans u. sein Verhältnis zu Aesop. '08 4.40
14. **F. Lundgreen:** Benutzung d. Pflanzenwelt in d. alttestamentl. Religion. '08 5.—
15. **G. Westphal:** Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen d. Hebräer. '08 11.—
16. **A. Kropat:** Die Syntax des Autors der Chronik, verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen. '09 . 4.—
17. **A. Merx:** Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner. '09 . . . . . 5.—
18. **W. Brandt:** Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen u. Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums. '10 . . . . . 7.50
19. **W. Brandt:** Jüdische Reinheitslehre u. ihre Beschreibg. i. d. Evangelien. '10 2.70
20. **J. Hänel:** Die außermasoretischen Uebereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis. '11 . . . . . 3.60
21. **W. Frankenberg:** Das Verständnis der Oden Salomos. '11 . . . . . 5.—
22. **J. Meinhold:** 1. Mose 14. Eine historisch-kritische Untersuchung. '11. 1.50
23. **O. Holtzmann:** Der Tosephtatraktat Berakot. Text, Uebers. u. Erklg. '12. 7.—
24. **O. Eißfeldt:** Der Maschal im Alten Testament. '13 . . . . . 3.—
25. **W. Naumann:** Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief. '13 2.20
26. **W. Frankenberg:** Der Organismus der semitischen Wortbildung. '13 6.50
27. **Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte.** Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsgg. v. K. Marti. '14 22.—
28. **O. Klein:** Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanon. Evv. '16 . 6.60
29. **W. Coßmann:** Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten '15. . . . . 7.—
30. **N. Messel:** Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. '15 . . . . 6.50
31. **W. Eichrodt:** Die Quellen der Genesis, von neuem untersucht. '16 . . 5.60
32. **W. Baumgartner:** Die Klagegedichte des Jeremias. '17 . . . . . 5.—
33. **Abhandlungen zur semitischen Religionsgeschichte und Sprachwissenschaft.** Festschrift Baudissin zum 70. Geburtstage. '18 . 33.—
34. **Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft.** Karl Budde zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsgg. v. K. Marti. '20 . . . . . 10.—
35. **N. Messel:** Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch. '22 . . 2.80
36. **H. Jahnow:** Das hebr. Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung. '23 . . 9.—
37. **L. Köhler:** Deuterojesaja (Jesaja 40—55) stilkritisch untersucht. '23 . 3.60
38. **M. Löhr:** Hexateuchproblem: I. der Priesterkodex in der Genesis. '24 . —.80
39. **G. Hölscher:** Hesekiel, Der Dichter und das Buch. '24 . . . . . 10.—
40. **E. L. Dietrich:** Schub sch'but. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten. '25 . . . . . 4.—
41. **Vom Alten Testament.** Festschrift Karl Marti zum 70. Geburtstage. Hrsgg. von K. Budde. '25. . . . . 16.—
42. **J. Fischer:** Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch. '26 . . . . . 2.30
43. **G. Kuhn:** Erklärung des Buches Koheleth. '26. . . . . 2.60
44. **A. Allwohn:** Die Ehe des Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung. '26 4.—
45. **M. Lurje:** Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche. '27 . . . . . 3.40
46. **N. Nicolsky:** Spuren magischer Formeln in den Psalmen. '27 . . . . 5.50
47. **N. Glueck:** Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltungsweise. '27 4.—
48. **K. Galling:** Die Erwählungstraditionen Israels. '28 . . . . . 6.—
49. **H. Schmidt:** Das Gebet der Angeklagten im Alten Test. '28 . . . . 2.70
50. **A. Menes:** Die vorexilischen Gesetze Israels. '28 . . . . . 8.—
51. **E. Stein:** Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia. '29 . . 3.20
52. **J. Gabor:** Der hebräische Urrhythmus. '29 . . . . . im Druck

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

DIE PROFETIE DES AMOS

VON

ARTUR WEISER

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

United Theological Seminary
BS
1585.2
.W4
1929
55187

1929

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
53

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung vorbehalten

Printed in Germany

Meinem Vater

und

dem Andenken

Meiner Mutter

in

dankbarer Liebe

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dieprofetiedesam0000artu

Vorwort.

Es verdient beachtet zu werden, daß ein Gelehrter wie GRESSMANN, der als die gegenwärtige Hauptaufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft die Ausdehnung ihres Blickfeldes auf den gesamten vorderen Orient gefordert und gefördert hat, „das Problem der Probleme", die alttestamentliche Profetie, dahin charakterisiert, daß sie „letzten Endes nur aus sich selbst verstanden werden kann" (ZAW 1924, 32). Und es gibt zu denken, wenn GRESSMANN in diesem Zusammenhang zu dem Eingeständnis kommt, daß wir „in den innersten Kern der Profetie noch nicht gedrungen" sind.

Der wissenschaftlichen Erfassung dieses innersten Kernpunktes, aus dem heraus die Profetie des Amos in ihrer historischen und persönlichen Ausprägung erst ganz verstanden wird, will die vorliegende Arbeit dienen und an ihrem bescheidenen Teil dazu beitragen, jene von GRESSMANN empfundene Lücke für die Gestalt des Amos ausfüllen zu helfen. Sie kommt damit hinsichtlich der grundsätzlichen Problemstellung — nicht immer hinsichtlich des Ergebnisses — in eine Reihe zu stehen mit den Arbeiten von HERTZBERG, HEMPEL und HÄNEL (s. Lit.-Verz.), die sich mit der Klärung des genannten Problems, jede in ihrer besonderen Weise, befassen. Denn der Punkt, wo die Quellen der alttestamentlichen Profetie fließen, die dem Strom der israelitischen Religionsgeschichte neue Wasser zugeführt haben, liegt in dem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das aus einem eigenartigen religiösen Erleben heraus geboren ist.

Die religiöse Struktur der Amosprofetie, deren Erhellung das Endziel der folgenden Untersuchungen sein soll, läßt zwei Grundlinien erkennen:

Eine neue, durch ichfremdes, irrationales Erleben bewirkte Gottesgewißheit des Amos

und

die rationale Entfaltung eigener Gedanken des Profeten unter der Perspektive seines persönlichen Erlebnisses.

Dadurch ist der Gang der Untersuchung bestimmt: Zuerst muß der Weg von außen nach innen gegangen werden, die analytische Untersuchung muß die Linien erkennen lassen, die von den Einzel-

sprüchen zu jenem persönlichen Erlebnis zurückführen, das in den Worten über die Visionen noch durchschimmert (I. Teil), um dann, gleichsam als Probe darauf, von innen nach außen gehend, die Profetie als Entfaltung des Erlebnisgehalts verstehen zu lehren (III. Teil). Dabei wird man dem Kern der Amosprofetie nur dann nahekommen, wenn man in ihr nicht so sehr die Bußpredigt eines sozial empfindenden Kämpfers erblickt, als vielmehr das Zeugnis von der Gottesgewißheit eines Menschen, der sein, durch persönliches Erleben bedingtes Daseinsbewußtsein in schärfstem Gegensatz sieht gegen alles Hergebrachte im Leben und Glauben seines Volkes.

Daß diese von der bisherigen Beurteilung der Amosprofetie z. T. stark abweichende These durch eine sorgfältige Einzelanalyse unterbaut werden mußte, und somit der I. Teil den größten Raum beansprucht, bedarf wohl keiner besonderen Rechtfertigung; wenn, was in der neueren Forschung immer mehr sich durchgesetzt hat, die Urzelle der Profetie der mündlich geprägte Einzelspruch ist, dann mußte die Erfassung der jeweiligen konkreten Situation zwischen Profet und Hörer unter rhetorisch psychologischem Gesichtspunkt noch stärker als bisher zur Geltung gebracht werden gegenüber einer mehr logisch ästhetischen Betrachtung der Profetensprüche in neueren Kommentaren. Näheres über Problem und Methode wird der Leser in Kap. I finden.

Eine Untersuchung, die sich auf die schriftliche Überlieferung der in mündlicher Verkündigung ursprünglich sich erschöpfenden Amosprofetie stützt, kann nicht vorübergehen an der Frage nach dem Verhältnis dieser Verkündigung zu dem Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt. Die Erkenntnis, daß die Urform der älteren Profetien das in bestimmter Situation gesprochene Einzelwort ist, verlangt eine gesonderte Behandlung dieses Problems der Literaturgeschichte, unabhängig von den Fragen der Textanalyse und Exegese (II. Teil).

Nicht nur hinsichtlich der Erkenntnis des religiösen Problems bei Amos, sondern auch auf dem Gebiet der einzelnen Hilfswissenschaften, die auf dem Wege dorthin liegen, scheint mir trotz der ausgedehnten gelehrten Literatur, die wir in dieser Beziehung über das kleine Büchlein Amos besitzen, das letzte Wort noch nicht gesprochen. Möchte auch hierin die vorliegende Arbeit Anregungen zur Weiterführung der Diskussion geben!

Mein Dank gilt vor allem Herrn Prof. Hempel, Göttingen, für den wertvollen freundschaftlichen Dienst, den er mir durch die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der Beihefte zur ZAW, durch seine Hilfe bei der Korrektur und durch einige Literaturhinweise geleistet hat; sodann der philos.-hist. Klasse der Heidelberger Akademie der Wissen-

schaften, insbesondere ihrem Vorsitzenden, Herrn Geh. Rat Prof. von Schubert für die Bewilligung eines namhaften Betrags aus der Merx-Curtius-Stiftung als Druckkostenbeihilfe; ferner meinem Lehrer, Herrn Prof. Beer, Heidelberg, Herrn Geh. Rat Prof. Kittel, Leipzig, Herrn Geh. Rat. Prof. Deissmann, Berlin, für das tatkräftige Interesse, das sie der Drucklegung des Buches entgegengebracht, und dem Herrn Verleger für das bereitwillige Entgegenkommen, das ich jederzeit bei ihm gefunden habe. Zuletzt danke ich meiner lieben Frau für ihre verständnisvolle Teilnahme an dem Zustandekommen des Werkes und ihre treue und unermüdliche Mitarbeit bei der Korrektur.

Gaiberg/Heidelberg, im Sommer 1929.

A. Weiser.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
	Kapitel I. Problem und Methode	1
I. Teil.	Die Worte des Amos in ihrer ursprünglichen mündlichen Gestalt.	
	Kapitel II. Die Visionen	9
	Kapitel III. Die Sprüche	77
II. Teil.	Das Werden des Amosbuches und sein Verhältnis zur Profetie.	
	Kapitel IV. Die Visionsschrift	249
	Kapitel V. Die Spruchsammlung	272
	Kapitel VI. Die Entstehung des Amosbuches in seiner gegenwärtigen Gestalt	282
III. Teil.	Die religiöse Struktur der Profetie des Amos.	
	Kapitel VII. Die Grundlinien	291
	Kapitel VIII. Gotteserlebnis und Gottesgewißheit	295
	Kapitel IX. Die Grundzüge der Gottesgewißheit	302
	Kapitel X. Gottesgewißheit und Profetie	307
	1. Der Gerichtsgedanke	307
	2. Recht und Sittlichkeit	314
	3. Kultus	318
	4. Nationalreligion	319
	5. Kultur	321
	Kapitel XI. Zusammenfassung	322
Nachtrag		325
Literaturverzeichnis		331

Stellenverzeichnis.

	Seite		Seite		Seite
1, 1	252	5, 11 a	208	7, 1—3	9
1, 2	77 u. 265	5, 11 b	199	7, 4—6	12
1, 3—2, 16	85	5, 12	206	7, 7—9	15
3, 1—2	116	5, 13	211	7, 10—17	261
3, 3—8	124	5, 14—15	185	8, 1—3	23
3, 9—11	137	5, 16—17	208	8, 4—7	26
3, 12 a b	144	5, 18—20	213	8, 8	30
3, 12 c—15	148	5, 21—27	221	8, 9—10	32
4, 1—3	155	6, 1	229 u. 241	8, 11—12	35
4, 4—5	160	6, 2—3	232	8, 13—14	37
4, 6—13	165	6, 4—6	239	9, 1—4	41
5, 1—3	178	6, 7—8	242	9, 5—6	31
5, 4—5	183	6, 9—10	214	9, 7	46
5, 6	183	6, 11	199	9, 8	52
5, 7	196	6, 12	197	9, 9—10	54
5, 8—9	202	6, 13	231	9, 11—15	283
5, 10	196	6, 14	234		

Verzeichnis der Abkürzungen.

AOT	Gressmann, Altorientalische Texte zum AT, 2. Aufl. 1926.
BWAT	Beiträge zur Wissenschaft vom AT, hrsg. von R. Kittel.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die atl. Wissenschaft.
HK	Handkommentar zum AT, hrsg. von Nowack.
KAT	Schrader, Die Keilinschriften und das AT[3] von Zimmern u. Winckler.
KHK	Kurzer Handkommentar zum AT, hrsg. von Marti.
NKZ	Neue kirchliche Zeitschrift.
PJB	Palästinajahrbuch.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken.
ZAW	Zeitschrift für d. atl. Wissenschaft.
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZNW	Zeitschrift für d. ntl. Wissenschaft.
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

Kapitel I.

Problem und Methode.

Der Ausgangspunkt und zugleich das Ziel einer Betrachtung der profetischen Literatur des Alten Testaments ist gegeben durch den Anspruch der Profeten, den sie mit den profetischen Naturen aller Zeiten und Völker teilen, auf ein eigenes und damit auch eigenartiges persönliches religiöses Erleben. Was der Profet in Stunden heiliger Gottergriffenheit erlebt, das unterscheidet ihn von vorneherein nicht nur von der religiösen Haltung seiner menschlichen Umgebung, sondern auch von seinesgleichen; denn die individuelle Ausprägung dieser Erfahrung ist in der Geschichte unwiederholbar. Auf solchem persönlichen Eindruck beruhte die Wirkung profetischer Tätigkeit auf die Zeitgenossen, deren Spuren selbst starke Überarbeitung, wie sie z. B. in den Eliageschichten vorliegt, nicht ganz hat verwischen können; und in dieser persönlichen Eigenart liegen die schöpferischen Kräfte beschlossen, die neue Antriebe bildeten in dem Lebensprozeß der Geschichte der Religion. Daß die Profeten für ihre Zeit Führer zu bisher ungekannten Höhen wurden, daß die Religion in dauernd fortschreitender Lebensbewegung blieb und nicht zu unfruchtbarem Stagnieren in starren Formen von Kultus und Dogma verurteilt war, hat hierin seinen tiefsten Grund [1]. Aber letztlich ist auch die Tatsache, daß die Profeten des A.T. trotz des großen zeitlichen Abstands dem Menschen von heute, abgesehen von dem historischen Interesse, das man dieser merkwürdigen und bedeutsamen Erscheinung der Religionsgeschichte entgegenbringt, in religiöser Hinsicht noch etwas zu sagen haben, darin begründet, daß diese persönliche Gestaltung religiösen Erlebens ihren ursprünglichen Charakter der Einmaligkeit und Originalität nie wird verlieren können [2], sondern immer die Fähigkeit behält, einen lebendigen Eindruck von Mensch zu Mensch zu wecken.

Aus dem, was auf der einen Seite die Schriftprofeten gegenüber den Autoren der Geschichtsliteratur, die durch ihren Stoff stärker an die nationale und religiöse Tradition gebunden sind, zu einer neuartigen

[1] Vgl. Kittel, Gestalten und Gedanken in Israel 1925, 3f.

[2] Vgl. Weiser, Die Bedeutung des A.T. für den Religionsunterricht 1925, 20.

Gesamterscheinung der israelitischen Religionsgeschichte zusammenschließt, dem persönlichen Gotterleben, leitet sich anderseits auch das Recht und die Aufgabe her, jeden einzelnen Profeten wieder für sich gesondert zu betrachten und nach Möglichkeit seiner persönlichen Eigenart im Unterschied zu andern Trägern der profetischen Bewegung gerecht zu werden. Diese Aufgabe ist allgemein anerkannt und hat auch bei der Beurteilung des Amos mehr oder weniger Beachtung gefunden.

Wenn es im folgenden trotzdem unternommen wird, die Profetie des Amos einer erneuten Untersuchung zu unterziehen, so geschieht das in der Erwägung, daß die persönliche Eigenart auch dieses Profeten erst dann voll erfaßt ist, wenn einerseits die Eigenart des religiösen Erlebens in seiner Bedeutung für den Profeten selbst möglichst klar erkannt, und anderseits das Verhältnis zwischen den Aussprüchen des Profeten und seinem persönlichen Erleben im einzelnen erfaßt ist. Darin ist die Aufgabe, die uns vorschwebt, bestimmt und zugleich beschränkt. Daß in dieser Hinsicht das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, muß die Untersuchung zeigen.

Die einzige Quelle für diese Aufgabe sind die schriftlich überlieferten Worte des Amosbuches; darum gilt es zunächst sich Klarheit darüber zu verschaffen, auf welchem Weg man diese Worte wieder zu lebendigem Reden bringen kann, um von da aus zu der Quelle des persönlichen Lebens vorzudringen, aus der sie einst hervorgegangen sind.

Den Ausgangspunkt für das genannte Problem bilden ohne Frage die Worte des Profeten über seine Visionen, in denen — ähnlich wie bei Jesaia und Jeremia — persönliches Erleben noch deutlich durchschimmert. In diesen Visionen kommen wir denn auch am nächsten an die Seele des Profeten heran und haben in ihnen die relativ ursprünglichste Form profetischen Innenlebens vor uns. Denn es darf nicht außer acht gelassen werden, daß die schriftliche Aufzeichnung der Visionen, ihre mündliche Verkündigung und ihr Erleben zeitlich auseinander liegen, und später gewonnene Erkenntnisse und Rücksichten in der mündlichen und schriftlichen Fixierung Ausdruck gefunden haben können, die im einstigen Erleben so nicht mit enthalten waren. Gerade diese Motive, die auf dem Weg zwischen Erlebnis und schriftlicher Form liegen, haben für die Beurteilung des Profeten, wie sich noch ergeben wird, eine besondere Bedeutung. Dessenungeachtet stehen wir bei den Visionsworten des Amos auf verhältnismäßig sicherstem Boden, wenn man bedenkt, daß persönliches Erleben sich tiefer einprägt und dem Gedächtnis fester anhaftet als die Erinnerung an einmal gesprochene Worte, und es auch, wie sich später zeigen wird, kaum

zweifelhaft ist, daß die Worte über die Visionen von Amos selbst in schriftliche Form gebracht oder wenigstens, wenn man dem Profeten die Kunst des Schreibens nicht zutrauen möchte, einem Schreiber, deren es in jedem Dorf gab, diktiert wurden. Daher werden wir uns zuerst aus psychologischen wie aus literarischen Gründen mit diesen Visionen zu befassen haben.

Wesentlich schwieriger ist es, die ursprüngliche Form der Sprüche des Amos zu erfassen, so, daß auch darin die persönliche Eigenart des Profeten erkannt werden kann. Denn, abgesehen davon, daß hier die direkte Beziehung zum persönlichen Erleben hinter der Sache, die der Profet vertritt, vollständig nach außen hin verschwindet, sind wir in der Überlieferungsform der Sprüche nicht auf das unmittelbare Zeugnis des Profeten selbst angewiesen, sondern, wie noch wahrscheinlich gemacht werden kann, auf das Gedächtnis eines andern, der die Worte des Amos erst kennen lernte, als der Profet von seinem Wirken später in der Heimat berichtete. Daß auf diesem Wege, auch bei Berücksichtigung des weit besseren Gedächtnisses der einfachen Orientalen im Vergleich zu dem des Menschen der Gegenwart, die persönliche Färbung eines Spruches verblaßt sein kann, muß dauernd als Möglichkeit im Auge behalten werden. Ja, es muß von vorneherein mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, daß — bei den älteren Profeten wenigstens — die Motive ihres Auftretens und damit auch der ersten mündlichen Fassung ihrer Worte sich oft wesentlich unterschieden von der Veranlassung, die zur schriftlichen Festlegung der Sprüche durch fremde, aber auch schon durch eigene Hand geführt hat[1]. Eine dem ursprünglichen Schelt- oder Drohwort noch nicht anhaftende Reflexion ist da immer schon dazwischengetreten, ganz gleichgiltig, ob es der Mißerfolg der mündlichen Worte[2] oder das Bestreben, die Worte zum späteren Beweis ihrer Wahrheit durch die Geschichte aufzubewahren[3], oder ein anderer Grund war, der die erste Aufzeichnung veranlaßt hat. Der frische Hauch der lebendigen Rede konnte so nicht immer gewahrt werden; und wir werden Männern, die in erster Linie Männer des Wortes und nicht Schriftsteller waren, nur dann nahe kommen, wenn wir das in einer bestimmten Situation gesprochene Wort, das mit einer bestimmten Absicht und Wirkung auf eine ganz konkrete Hörerschaft geprägt worden ist, feststellen und verstehen können aus dieser ursprünglichen konkreten Situation und deren seelischen Hintergründen heraus. Auch wenn man nicht hinter jedem Profetenspruch

[1] Vgl. unten Kap. IV u. V. [2] So Budde, Das prophetische Schrifttum. Religgesch. Volksb. 1906, 7; und Gesch. d. althebr. Literatur 1909, 69; Edghill, 69.
[3] Vgl. Jes 8, 16; 30, 8; für Amos Köhler, 51.

ein besonderes ekstatisches Erleben als Ursache suchen wird, drängt einerseits die ganze Art des profetischen Auftretens zur Annahme, daß die einzelnen Sprüche kurz und treffend gewesen sein müssen, keineswegs vergleichbar mit den wohldisponierten Reden griechischer oder römischer Volksredner; anderseits führt die Gestalt, in der die Bücher der älteren Profeten überliefert sind, zu demselben Resultat: Situationen und Gedanken wechseln so stark, daß auch die systematisierende Hand des Sammlers oder Bearbeiters jene ursprüngliche Form kleiner und kleinster Einheiten nicht ganz hat verwischen können.

Aus diesem Grunde sind Versuche, die einstige Textform der Profetenworte in längeren, inhaltlich oder formell zusammenhängenden „Reden" wiederherzustellen, wie sie, teilweise unter starker Abänderung des überlieferten Textes, von Löhr und Baumann unternommen wurden, um die Form der Worte zu erreichen, die der Profet ihnen zuerst gab, als Verkennung der profetischen Tätigkeit und Psyche grundsätzlich abzulehnen, da sie von der Voraussetzung eines mehr oder weniger modern gedachten Schriftstellers und nicht des lebendigen Wortes ausgehen.

Ebensowenig annehmbar ist die methodische These Lindbloms, das Amosbuch in die Kategorie der „Revelationsliteratur" einzureihen, die in der Literatur der mittelalterlichen Mystik ihre Parallelen habe. Wenn auch, rein psychologisch gesehen, gewisse Ähnlichkeiten zwischen dieser Mystik und einzelnen Erscheinungen bei den Profeten nicht geleugnet werden sollen, so geht es doch nicht an, den Feuergeist eines Amos neben die subtile Psyche einer Mechthild oder Birgitta von Vadstena zu stellen, lediglich auf Grund ähnlicher Ausdrucksformen[1]. Hier rächt sich die Übersteigerung der reinen Formkritik. Wenn nun gar das Amosbuch als Sammlung von Revelationen privaten ekstatischen Charakters beurteilt wird, mit denen die öffentlichen „Reden" nicht identisch gewesen seien (S. 96), so spricht die fast bei jedem Spruch bis in den Stil hinein deutlich spürbare rhetorische Zuspitzung, die ohne eine Hörerschar ganz undenkbar ist, direkt dagegen[2]; Amos selbst hat jedenfalls, was Lindblom zu übersehen scheint, seine Aufgabe darin gesehen, gegen Israel zu weissagen (7, 15) und war „eine öffentliche Figur ersten Ranges"[3]. Die Worte des Amosbuches gehen zweifellos zu ihrem größten Teil auf die mündliche Profetie des Amos zurück.

[1] Vgl. auch W. Baumgartner, Arch. f. Rel.Wiss. 1928, 95f.

[2] Vgl. W. R. Smith, 126. [3] So mit Recht Procksch, 62; vgl. auch Gunkel, in Die oriental. Lit. in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, 1906, 81; RGG[1] Bd IV Sp 1875f; Gressmann, ZAW 1914, 255. Kittel, 337, Hölscher, 315.

Will man daher einen unmittelbaren Eindruck der profetischen Persönlichkeit gewinnen, so muß man auf jene mündliche Form der Profetenworte zurückzukommen versuchen. Die schriftliche Fassung eines Wortes, oft schon die erstmalige, wie dies bei Amos durchweg der Fall ist, stellt schon eine zweite Form der Überlieferungsgeschichte dar, in der andere Deutung und Gesichtspunkte systematischer Art hinzugetreten sein können, die älteren Einheiten schon durch ihre Zusammenstellung eine andere Tönung gaben. Keines Beweises bedarf diese Feststellung, wenn erst durch fremde Hand eine kleinere oder größere Sammlung von Profetensprüchen zustandekam, wie dies für die Amossprüche wahrscheinlich zu machen ist. Neben dem zeitlichen Abstand kommt der seelische hier ebenso in Frage. Die Systematik der Sammler, sofern eine solche vorhanden ist, ist etwas anderes als das Interesse des Historikers, der geschichtliche Urkunden möglichst wortgetreu zu überliefern sucht. Auch dieser Erscheinung muß bei der Auslegung Rechnung getragen werden. Zum mindesten darf die Deutung des Einzelwortes nicht aus seiner Stellung in einem größeren Zusammenhang heraus geschehen, da man auf diese Weise den Sinn, den der Sammler ihm gab, aber nicht ohne weiteres den des Profeten selbst erreicht. Daher wird auf die Abgrenzung der mündlichen Einheiten besonderer Wert zu legen sein[1]. Daß schon auf dieser Stufe des literarischen Schicksals der Profetenschrift kleinere oder größere Eingriffe stattfanden, ist bestimmt anzunehmen, denn hier liegen nun schon tatsächlich „schriftstellerische" Interessen vor.

Die endgiltige Gestalt des Profetenbuches ist auch hier noch nicht erreicht. Das Buch Amos ist, wie im II. Teil zu zeigen sein wird, aus einer Vereinigung von zwei Sammlungen, die durch Zusätze erweitert sind, hervorgegangen. Seine Endgestalt weist nicht nur einen größeren zeitlichen, sondern auch formellen und ideellen Abstand gegenüber der vorhergehenden Stufe auf. Man ist aufgrund neuerer Entdeckungen geneigt, wenigstens in der Form der profetischen Bücher eine Verwandtschaft mit der ägyptischen Profetie insofern anzunehmen, als die stereotype Anordnung der Sprüche nach dem Schema „Drohung-Verheißung" nach ägyptischem Muster erfolgte[2]. Die Methoden und Grundsätze solcher Redaktorenarbeit sind noch nicht genügend erforscht, um

[1] Auf diese nach den Anregungen Duhms von Gunkel (Einleitungen 3 zu H. Schmidt, Die großen Propheten[2], 1923), Gressmann, Köhler, Balla am konsequentesten durchgeführte analytische Methode wird man ohne Schaden nicht verzichten können. [2] Vgl. Th. H. Robinson, Die prophetischen Bücher im Lichte neuerer Entdeckungen. ZAW 1927, 3ff; ferner zu dieser Frage Gressmann, Foreign influences in Hebrew prophecy, Journ. of theol. Stud. 1926, 24ff.

ein klares Bild der Wandlungen der profetischen Literatur zu geben, die ein Buch zu liturgischem und kanonischem Gebrauch geeignet machten. Jedenfalls müssen wir damit rechnen, daß ein späteres Verständnis noch manches hinzugetragen und umgedeutet hat, ehe das Buch seine Letztgestalt bewahrte. Ohne endgeschichtliche-kosmische Deutung der vorexilischen Profetie konnten ihre Schriftdenkmäler in der nachexilischen Gemeinde kaum Beachtung und Verwendung finden. Erst diese umgedeutete und gewiß auch umredigierte Form der Profetie ist das, was als das Buch Amos uns vorliegt.

Angesichts dieser Tatsache offenbart sich die ganze Schwierigkeit, die in der Aufgabe liegt, bis zu den persönlichen religiösen Elementen der profetischen Überlieferung vorzudringen [1]. Das „Echtheitsproblem" hat in der profetischen Literatur eine weit schwerer wiegende Bedeutung als z. B. in der Geschichtsliteratur. Echt kann für unsere Aufgabe nur heißen, was aus dem religiösen Erleben des Profeten selbst herrührt, und nicht, wie Köhler meint, was von Amos *oder* einem seiner Zeitgenossen stamme und deshalb „glaubwürdig" erscheine [2].

Die Frage, die sich von selbst hier stellt, ist die: Worauf gründet sich die Beurteilung der Echtheit des Profetenwortes? Man hat schon die verschiedensten Antworten auf diese Frage gegeben und befindet sich dem an sich nicht schlecht erhaltenen Text des Amosbuches gegenüber noch immer in reichlicher Verlegenheit. An der Spitze der Echtheitskriterien werden immer die sachlichen Argumente stehen, die entscheiden, ob ein Wort aus der Lage des Profeten heraus möglich war, oder ob ein Gedanke mit der Gedankenwelt des Amos in Einklang zu bringen ist. Nur muß man sich hüten, dabei die Grenzen zu eng zu nehmen.

Zu den sachlichen Kriterien gesellen sich formelle und sprachliche. Unsicher bleibt immer noch der Versuch, aufgrund der Metrik Echtheitsfragen entscheiden zu wollen. Angenommen, wir würden die Formgesetze der hebräischen Metrik kennen und die Amossprüche nach diesen Regeln festlegen können, so wäre auch dann nicht der Beweis erbracht, daß diese Form die Gewähr einer unveränderten Überlieferung der echten Profetenworte bietet. Warum sollte man die metrische Form eines echten Wortes auch in einem Zusatz nicht haben nachahmen können? Denn die metrische Form an sich ist am allerwenigsten individuell bedingt (gegen Sievers und Sellin). Aber nicht einmal die angenommene Voraussetzung trifft zu. Der Stand der

[1] Vgl. Hempel, ZAW 1927, 234. [2] S. 34.

metrischen Forschung ist über einander widersprechende Versuche noch nicht hinausgekommen; ein metrisches System, das wirklich formgesetzlichen Charakter trägt, ist bis heute noch nicht gefunden; dazu müßte in zweifacher Hinsicht Klarheit geschaffen sein: einmal müßte feststehen, was als Hebung zu beurteilen ist, und dann der Nachweis der Gleichmäßigkeit der Rhythmenfolge. Alle bisher vorgelegten Versuche kranken daran, daß sie auf eine Gesetzmäßigkeit in dem einen oder andern Punkt verzichten müssen. Hat man sich auf die Bestimmung der Hebungen festgelegt, so ist man gezwungen, der Rhythmenfolge die Freiheit der Mischmetren zuzugestehen [1], ein Gesetz, nach dem man also mit Sicherheit verderbte Sprüche metrisch wiederherstellen könnte, darf man dies nicht nennen. Nicht anders verhält es sich, wenn man umgekehrt an der Gleichmäßigkeit der Rhythmenfolge festhält und durchgehend ein gleichhebiges Metrum konstruiert, dabei aber sich gezwungen sieht, auf eine eindeutige Definition der Hebung zu verzichten wie z. B. Sievers [2], dessen Rekonstruktionen gelegentlich gegen Sprachgefühl und Sinndeutung verstoßen. Aus diesen Erwägungen heraus wird im folgenden auf metrische Wiederherstellung und Behandlung des Textes verzichtet, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß die Profetenworte Prosa seien. Es ist aus andern Erwägungen mit Sicherheit anzunehmen, daß die Mehrzahl der Aussprüche des Profeten poetischer Natur sind, denn die Sprache der Gottheit, die der Profet spricht, ist die gehobene Sprache der Poesie [3]. Nicht die metrische Gestaltung soll bestritten werden; nur scheint unsere Kenntnis der metrischen Gesetze noch nicht tragfähig genug zu sein, um so wichtige Entscheidungen wie die der Echtheit darauf zu gründen.

Dafür soll ein anderes Kriterium stärkere Beachtung erfahren: der Stil. Abgesehen von dem Wortschatz, der mit gewisser Einschränkung zur individuellen Eigentümlichkeit eines Menschen gehört, ist seine Geistesart am deutlichsten aus seiner Diktion zu erkennen. Um so mehr ist dies bei den älteren Profeten zu beachten, da die Sprüche auch ihrer Stilform nach der unmittelbare Ausdruck religiöser Bewegtheit sind und nicht wie beim eigentlichen Schriftsteller einer Ausfeilung und Glättung durch nachträgliche Reflexion unterlagen. Der Stil eines Menschen ist in hohem Grade unnachahmlich; der jedem Einzelnen eigene Rhythmus der Gedanken, der seinem Innern am ehesten entspricht, schafft sich seinen Ausdruck in einer oft typischen Art der Gedankenfolge, des Satzbaues, der Wortstellung, die den eigentümlichen Eindruck der Persönlichkeit in ihren Sprech- und Denkformen aus-

[1] So Sellin. [2] Vgl. Praetorius, besonders S. 34ff.
[3] Duhm, Israels Propheten, 1922, 95; vgl. u. a. Gunkel, 119f, Hölscher, 150f.

macht. Erhebt man diesen oft stimmungsmäßig gefühlten Eindruck zu bewußter Erkenntnis, so zeigt sich hier ein Weg, von der Sprache zu den seelischen Faktoren vorzudringen. Die Eigenart des profetischen Redens aus einer konkreten Situation heraus mit einer beabsichtigten Wirkung auf den unter ganz bestimmten Voraussetzungen stehenden Hörerkreis, die bei Amos fast durchweg die Form eines scharf pointierten, gedanklich geschlossenen Spruches annimmt, setzt uns oft instand, von dieser einheitlichen sprachlichen Tönung aus spätere, störende Zusätze abzugrenzen, auf diese Art der Echtheit näher zu kommen und dabei die seelisch-religiösen Hintergründe zu erkennen. Es dürfte klar sein, daß, so gefaßt, der Stil nicht mehr lediglich die formale Seite der Diktion umfaßt — also auch keineswegs mit der Erkenntnis der Gattungen oder mit der Feststellung der stereotypen Formeln als des sog. „profetischen Stils" erschöpft ist [1] — sondern bis an die psychische Struktur jeder besonderen Situation heranführt, aus der die einzelnen Profetenworte geprägt sind, ja selbst noch die Schwingungen verrät, in denen das persönliche Erlebnis bis in die äußeren Formen hinein nachzittert, und auf diese Weise der Lösung des anfangs gestellten Problems dienstbar gemacht werden kann, wenn es sich darum handelt, zu erkennen, worin die Eigenart des persönlichen Erlebnisses des Profeten besteht, und in welcher Weise es in seinen einzelnen Sprüchen zur Geltung kommt.

[1] Diese vergleichende, rein formale Stilkritik hat bei Gressmann, Köhler, Balla die ihr gebührende Beachtung gefunden.

I. Teil.

Die Worte des Amos in ihrer ursprünglichen mündlichen Gestalt.

Kapitel II.

Die Visionen.

Am nächsten an das persönliche Erleben des Profeten führen die Visionen heran. Sie nehmen sowohl sachlich als auch formell im Amosbuch eine besondere Stellung ein, die auch für das Werden des Buches selbst von Bedeutung ist und eine gesonderte Betrachtung rechtfertigt. Zunächst sei unsere Aufmerksamkeit den Einzelvisionen gewidmet.

1. Die Heuschreckenvision. 7, 1—3.

Nach Form und Inhalt stehen die beiden ersten Gesichte untereinander — ebenso wie die beiden folgenden — in engerer Verbindung, während die fünfte Vision ihnen gegenüber eine mehr isolierte Stellung einnimmt. Handelt es sich bei dem ersten Paar um Naturerscheinungen, deren Bedeutung und Gefahr jedem Hörer ohne weiteres klar war, so schaut der Profet in den nächsten beiden Gesichten zunächst alltägliche Dinge, die erst einer „Deutung" bedürfen, um das Gesicht zum Erlebnis werden zu lassen. Den Höhepunkt bildet die letzte Vision, in der Amos die Gottheit selbst zu Gesicht bekommt.

7, 1. Mit einer, bei den ersten vier Gesichten regelmäßig wiederkehrenden Wendung wird die Vision eingeleitet: so hat der Herr Jahwe mich schauen lassen. Ob man אדני aufgrund der LXX streichen soll [1], ist fraglich. Die beliebte Deutung als ein vom Rand hereingekommenes Ḳere macht nicht ersichtlich, weshalb nicht durchweg das Ḳere vermerkt worden ist. Amos scheint den Ausdruck „der Allherr Jahwe" zu bevorzugen (bei Hosea fehlt er ganz) und damit die Eigenart seiner Gottesauffassung betonen zu wollen [2]. Was Amos sieht, sind natürliche Heu-

[1] Meinhold-Lietzmann, Marti, Stärk, Winter u. a.

[2] Doch vgl. Baudissin, Kyrios 1926/29, I 559 ff, II 72 ff.

schrecken; der M.T. ist nachträglich nach dogmatischem Gesichtspunkt[1] theologisiert und liest יוֹצֵר mit Jahwe als Subjekt, was ganz unvorstellbar und nach dem Wortlaut der Einleitungsformel kaum denkbar ist; dafür ist mit LXX, Hoffmann[2] u. a. am besten יֹצֵר zu lesen. Wenn Amos Jahwe selbst gesehen hätte, würde er anders reden (vgl. 9, 1: ich sah den Herrn). Jahwe tritt erst hernach in der Antwort auf die Bitte des Profeten hin aus dem Hintergrund hervor. יֹצֵר גבי bedeutet ein dem Hirten, der mit den Naturerscheinungen vertraut ist, wohlbekanntes Entwicklungsstadium der Heuschrecken[3], die anfangs noch nicht so gefräßig sind; nur so hat es einen Sinn, daß die drohende Gefahr noch rechtzeitig von Gott abgewendet werden kann[4]. Die seltene, nur noch Nah 3, 17 vorkommende Bezeichnung der Heuschreckenlarven als גבי hat einen gelehrten Leser zu der Erläuterung v 1b „und siehe Heuschrecken (יֶלֶק (so LXX) nachträglich dem vorausgehenden לֶקֶשׁ angeglichen) nach der Königsmahd" veranlaßt, wobei er einen gebräuchlicheren Ausdruck für Heuschrecken und seine mit I Kg 18, 5 übereinstimmenden Kenntnisse anbringt. In dem Gesicht ist nur Platz für ein Bild (Winter). Der Einschub ist stilistisch der Vision genau nachgebildet in der Folge von Objekt und Zeitbestimmung und würde den gedrungenen Aufbau der Vision nur stören durch seine wiederholende Breite. Ja, man kann sogar mit Baumann[5] fragen, ob nicht auch das vorausgehende תחלת עלות wegen des Pleonasmus und der graphischen Ähnlichkeit als Doppelschreibung anzusehen ist.

7, 2 f. Der grammatisch und inhaltlich unmögliche Eingang wird am besten mit Torrey[6] und Wellhausen in וַיְהִי הוּא מָלֵא zu verbessern sein, wobei man auch besser das לֶאֱכֹל streicht und dann übersetzt: als sie sich daran machten[7], das grüne Kraut im Lande zu vertilgen. Die Gefahr wird bei ihrem Eintreten beseitigt und nicht erst, als das Zerstörungswerk der Insekten vollendet ist[8]. In diesem Moment größter Spannung tritt der Profet fürbittend ein, bittet Jahwe um Ver-

[1] Die in Num 12, 6ff und Dt 34, 10 vertretene Theorie, daß Mose als einziger die Gottheit geschaut habe, hat kaum allgemeine Geltung besessen.

[2] Gegen Ehrlich, 413; die akzeptierte Lesart ist treffender als die von Duhm, Gressmann, Riessler, Budde, die יֹצֵא annimmt. [3] Vgl. Bauer, ZDPV, 1926, 170; Köhler, ZDPV, 1926, 328ff; Krauss, ZDPV, 1927, 244ff; Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina I, 2, 1928, 393ff. [4] Mit Sellin gegen Lindblom, 89 Anm. 2.

[5] S. 58, vgl. Praetorius; zum ganzen Ausdruck vgl. Nowack und Harper. Sowohl לֶקֶשׁ als auch die Konjektur von Volz, ThLZ 1900, 292 אַחַר עֵת הַשַּׁלְקוּשׁ (vgl. Winter) empfiehlt sich nicht, da eine derartige Zeitbestimmung für den Einheimischen selbstverständlich ist. [6] Journ. of bibl. Lit. 1894, 63.

[7] Gegen Riedel, 28 Anm. 3, der die Aussage zukünftig deutet.

[8] Gegen Nowack, H. Schmidt; die Verbesserungen וַיֹּאכַל (Sievers-Guthe) oder וַיְהִי הוּא מָחֵל (Gressmann) ergeben ähnlichen Sinn.

gebung und damit zugleich auch um Abwendung der Strafe. Jahwe läßt sich's gereuen und sagt ihm Erhörung zu.

Der Stil weist Eigentümlichkeiten auf, die uns bei Amos noch mehrfach begegnen werden. Die Einleitungsformeln könnten zum profetischen Stil gehören, aber das beweiskräftige Vergleichsmaterial aus voramoseischer Zeit fehlt[1]; kaum richtig dürfte es sein, die Einleitungsformeln grundsätzlich als spätere Zutaten anzusehen. Was besonders auffällt, ist die Kürze, mit der der Vorgang dargestellt ist; fast Kargheit der Worte zeichnet die Diktion aus; und dennoch ist die Darstellung lebendig und anschaulich. Das eigentliche Gesicht ist bildhaft, beinahe räumlich gezeichnet; dies wird durch das Fehlen eines Prädikats erreicht. Leben kommt erst mit v 2 in das Geschaute, und auch da ist noch nicht der volle Fluß des Geschehens geschildert (וַיְהִי mit part.), noch wirkt das Ganze als Bild, bis durch das Eingreifen des Profeten eine gewisse Dramatik in die Szene kommt. Auch da äußerste Kürze; die direkte Rede und die als Frage erscheinende Begründung lassen in dem Satzbau noch die Lebhaftigkeit der Empfindung des Profeten nachfühlen: Frage und Begründung bestehen nur aus je drei kurzen Worten, die Begründung ist ein Nominalsatz, und trotzdem ist durch die Metonymie — Jakob für das Volk Israel — und durch die bildhaften Ausdrücke יָקוּם und קָטֹן eine starke Plastik vorhanden. In dem „vergib doch" mag man mit Sellin einen in Klagelitaneien gebräuchlichen Bittruf sehen. Diesem Hilferuf des Menschen wird in v 3 die göttliche Entscheidung gegenübergestellt[2]; ohne Verbindung nach rückwärts und untereinander folgt Gottes Wendung und Wort; wieder in kürzester schlichter Form. Gott hat das letzte Wort; damit ist für Amos die Sache erledigt (vergleiche das perf. נִחַם gegenüber den impf. mit ל in v 2); kein Wort mehr über das Aufhören der Heuschreckenplage; ein Beweis, daß es dem Profeten letztlich um Gott selber zu tun ist: das Schauen der Heuschrecken ist nur die äußere Veranlassung zum Gotterleben des Profeten.

Was Amos sieht, konnte jeder andere auch sehen, es wird eine normale Sinneswahrnehmung sein, die dieser „Vision" zugrunde liegt[3],

[1] Vgl. dazu S. 61 ff. [2] Vielleicht ist der Ausdruck „es soll nicht sein" eine der Unheilformel „ich nehme es nicht zurück" entsprechende Gnadenformel des Orakelstils (Hempel, 112 Anm. 1) oder Gebetserhörungsformel als Antwort auf den Bittruf; von einer Verweigerung der Bitte des Amos (Riessler) kann keine Rede sein.

[3] Hölscher, 197 f gegen H. Schmidt, der in v 1 a und b einen Wechsel der Bilder sieht, die er aus ekstatischem Schauen heraus erklärt. Dafür, daß es sich um eine wirkliche Katastrophe handelt und nicht nur um ein mehr oder weniger ekstatisch visionär geschautes Bild (mit H. Duhm, 98 gegen Hänel, 46, Anm. 2, 97; Hertzberg, 23; Lindblom, 88; Hempel, ZAW 1924, 78) spricht 1. der Anschluß von

aber, was Amos von jedem andern unterscheidet, ist die Beziehung zu Gott, die ihn seine Wahrnehmung als göttliche Offenbarung verstehen und erleben läßt. Er sieht hinter dem Vorhang der Naturerscheinungen den Allherrn Jahwe, so deutet er sein eigenes Erleben als göttliche Fügung. In der Beurteilung der Heuschreckenplage als göttliche Strafe für irgendwelche Vergehen (vgl. סְלַח־נָא) und in der Art, wie der Profet Fürbitte tut und Gott umstimmt, unterscheidet er sich nicht von dem Glauben seiner Zeit[1]. Dieses Erlebnis enthält noch nichts von der Gottesauffassung und dem Verhalten des Profeten zur Gottheit, wie dies in den letzten drei Visionen zum Ausdruck kommt. Diese Beobachtung und die Wahrscheinlichkeit, daß die Visionen in der Heimat des Profeten erlebt sind, führt uns darauf, das Erlebnis in die Zeit vor der Berufung des Amos zu weisen[2], in der er mit seinen Zeitgenossen die gleichen Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Mensch teilte[3]. Eine andere Frage ist freilich die, wann die Visionserzählungen gesprochen sind, die unabhängig von der nach dem Zeitpunkt des Erlebnisses beantwortet werden muß und erst zusammen mit der Beurteilung der anderen Visionen gelöst werden kann.

2. Die Feuervision. 7, 4—6.

7, 4. Auch diese Vision ist nachträglich theologisiert d. h. in eine Schauung der Gottheit selbst umgewandelt (vgl. Duhm). Das zweite אדני יהוה hinkt nach und ist spätere Eintragung. Aber auch ohne diesen Nachtrag bietet der Text kein klares Bild. Übersetzt man „Jahwe rief (zum Strafen) Feuer herbei" so bleibt dies neben der bedenklichen

---

ואמר an die Zeitbestimmung „als sie sich daran machten, zu vertilgen", 2. die Bitte „laß ab", 3. die Wendung „er ließ sich's gereuen", was beides doch nur Sinn hat, wenn der Entschluß Gottes schon in die Wirklichkeit sich umzusetzen begonnen hatte. Eine Vision im eigentlichen Sinne des Wortes liegt also nicht vor. Ähnlich wollen die drei folgenden Visionen beurteilt sein, vgl. auch S. 14. 17. 23. [1] Vgl. Gen 18, 22 ff; 20, 7; Ex 17, 8—13; 32, 30 ff; I Sam 7, 8; 12, 19; I Kg 13, 6; II Kg 19, 4.

[2] So auch Hertzberg, 23 aus anderen stilkritischen Erwägungen, denen ich mit Hempel, 97 Anm. 1 jedoch nicht folgen kann. Dagegen wird man von einer polaren Spannung zwischen Gehorsam und Fürbitte in dem profetischen Bewußtsein des Amos nicht reden können (gegen Hempel, vgl. dazu unten). Vgl. noch Guthe, H. Schmidt. [3] Auch Procksch, Hölscher, Edghill verlegen diese Vision in die früheste Zeit des Profeten; aber daß sie seine Berufung schildere, ist nicht einzusehen; auch ist es wenig wahrscheinlich, daß Amos durch das Gebet (7, 2. 5) zum Profeten geworden ist (gegen Hölscher, Procksch, ähnlich Desnoyers, 221). Daß die Gewißheit des Gerichts das Primäre bei ihm ist (Sellin, Bertholet, Bonwetschfestschr., 9) kann aus der ersten Vision nicht herausgelesen werden, denn hier wird doch das Gericht abgewendet. Ebensowenig kann man natürlich daraus beweisen, daß die Visionen den Schlußpunkt der Wirksamkeit des Amos bedeuten; vgl. Meinhold, 39, 46.

Wortstellung als Gesicht wenig anschaulich; die Gründe, die bei der ersten Vision gegen ein Schauen der Gottheit geltend gemacht wurden, bestehen auch hier. Gegen alle Verbesserungsvorschläge, die hier Jahwe auftreten lassen, kann man das Eine mit Recht einwenden: das ist gedacht, aber nicht geschaut. Die formelle Analogie mit der ersten Vision legt auch eine inhaltliche Entsprechung nahe. Amos wird auch hier zunächst nur eine Naturerscheinung gesehen haben. Ich schlage deshalb vor, v 4a zu lesen: קָרֵב לַהַב אֵשׁ „es kam eine Feuerflamme heran“ [1], wogegen sich keine graphischen Bedenken erheben können. Mit dieser Feuerflamme wird der Eindruck der unter der sommerlichen Sonnenglut flimmernden Luft gemeint sein, der dem, einer in grellem Sonnenlicht züngelnden Flamme nicht unähnlich ist [2]. Alle Deutungen, die mit mehr oder weniger Phantasie darin die Erscheinung des Blitzes suchen, scheitern an der Schwierigkeit, zu erklären, wie der Blitz das Feld oder gar den unterirdischen Ozean verzehre. Gewitter bringen doch auch im Orient Abkühlung und Feuchtigkeit, dagegen nicht verzehrende Glut. Auf den ersten Sinneseindruck folgt, wie bei der ersten Vision, die Schilderung der zerstörenden Wirkung der Naturerscheinung. Die Sommerglut frißt — die Metapher ist treffend gewählt — die unterirdischen Wasserquellen, die nach der Volksmeinung ihren Ursprung in dem unterirdischen Ozean haben [3]. Die Folge dieses Versiegens der Quellen ist die Vernichtung der Vegetation auf der Flur. Die Hitze „frißt“ nicht das Feld, sondern das Wasser, bewirkt also indirekt die Zerstörung des Pflanzenwuchses; da zudem die doppelte Verwendung des Wortes אכל innerhalb der sonst sehr lebhaften Schilderung breit und schleppend wirkt, und auch die Form וַאֲכָלָה grammatische Schwierigkeit macht, lese ich v 4b וְהוּא אֹכֵל (statt וַתֹּאכַל; das הוּא auf לַהַב bezogen)[4] und statt ואכלה lieber וּמְכַלָּה, das der Verbesserung in der ersten Vision gut entspricht und die genannten Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Noch deutlicher würde das Drohende der Gefahr, die ja auch hier noch rechtzeitig, ehe die Zerstörung vollendet ist, abgewendet wird, wenn man liest . . . וְהוּא אָכַל und וַיְהִי מְכַלָּה (Driver, Wellhausen) = und sie hatte (schon) das große Meer gefressen und schickte sich an, (auch) die Flur zu vernichten. חֵלֶק ist brachylogisch die Flur des Ortes, an dem Amos sich damals befand [5]; das fügt sich

[1] Ähnlich Elhorst, Halévy; vgl. auch Oettli, Riedel, Procksch, Stärk.

[2] An Hitze denkt auch Dalman, a. a. O., 320. 411.

[3] Dieser, und nicht der Himmelsozean ist hier gemeint; gegen Hölscher, 195.

[4] Vielleicht hat das והוא die Änderung in יהוה veranlaßt; das אדני scheint erst später hinzugefügt zu sein (vgl. LXX). [5] Vgl. II Kg 9, 10 u. 36f und I Kg 21, 23 nach verschiedenen alten Versionen; gegen Procksch u. a., die das Land Kanaan meinen.

so gut in den gedrungenen Stil des Profeten, daß es sich erübrigt, sich mit den einzelnen mannigfachen Abänderungsvorschlägen weiter auseinanderzusetzen.

7, 5 f. Wiederum tritt Amos noch rechtzeitig mit seiner Fürbitte ein. Fast mit den gleichen Worten wie bei der ersten Vision wird erzählt, was zwischen Profet und Gott vor sich gegangen ist.

Stilistisch gilt für die zweite Vision das, was schon für die erste sich ergeben hat. Auch hier ist in ganz kurzen Strichen die drohende Stimmung gezeichnet, die durch die Partizipien קָרֵב und מְכַלֶּה stilistisch unterstrichen wird. Eine besondere Lebhaftigkeit bewirkt die Metapher des „fressenden Feuers" und die Verwendung der mythologischen Bezeichnung „die große Flut" (epitheton ornans!), wodurch der Eindruck des Gigantischen erweckt wird. Daß die beiden Visionen in ihrer jetzigen Form von Amos als zusammengehörig gedacht sind, verrät das „auch dies soll nicht geschehen" v 6. Eine gewisse Steigerung gegenüber der ersten Vision mag man in dem stärkeren Ausdruck „laß ab" v 5 sehen, verglichen mit „vergib" v 2[1]; ebenso in dem Abschluß „hat der Herr Jahwe gesagt" gegenüber dem einfachen „Jahwe" am Ende des ersten Gesichts.

Trotz dieser absichtlichen, engen Verbindung, in der die beiden Visionen jetzt stehen, werden die Erlebnisse einst zeitlich auseinander gelegen haben; die zugrunde liegenden Naturerscheinungen weisen bei der ersten in das Frühjahr, bei der zweiten in den Sommer (Hölscher). Das wird für die Gesamtbeurteilung der Gesichte nicht ohne Bedeutung sein. Beides sind Erlebnisse des Profeten aus der Zeit seines Hirtenlebens, bevor er den Auftrag erhalten hat, gegen das Volk Israel aufzutreten[2]. Die Deutung, daß das Erlebnis einem „alten Mythus" entnommen sei, und Amos in der zweiten Vision „einen Götterkampf der Urzeit träume" (H. Schmidt), ist eine Verkennung der Situation und kann sich nur auf den mythologischen Ausdruck t^{e}hôm rabbā stützen, der jedoch nicht den ganzen Mythus für diese Vision erfordert, sondern lediglich eine geläufige Ausdrucksweise darstellt, bei der man sich wahrscheinlich ihres mythologischen Ursprungs gar nicht immer bewußt war. Ebensowenig dürfte es sich empfehlen, hier eine Andeutung einer Weltkatastrophe zu suchen, indem man ארץ v 2 mit „Erde" wiedergibt und חלק v 4 in חֵלֶד = Welt verbessert (Budde)[3]. Das Wesentliche dieser beiden Gesichte ist überhaupt nicht die direkte Beziehung der gefährlichen Naturerscheinungen auf die Hörer des Amos — der Profet schaut ja auf Vergangenes zurück (vgl. Orelli, G. A.

[1] Eine Angleichung an die erste Vision (Syr. Targ.) ist nicht ratsam.
[2] Gegen Meinhold u. a. [3] Ähnlich Oort und Valeton.

Smith), ohne, wie 4, 6—12, diese Erscheinungen mit dem Reagieren des Volkes in Verbindung zu bringen —[1]; der Ton liegt auf dem, was sich abspielt zwischen Profet und Gott, auf dem Ertrag des persönlichen Erlebnisses. Das Eintreten des Amos für sein Volk im Gebet gibt einen wertvollen Einblick in die Seele des Profeten, den man nicht über der Härte seiner späteren Worte vergessen darf. Hier liegt ein Hinweis, daß das Schwere, was er diesem Volk zu sagen hatte, nicht aus ihm selber kam — seine Liebe zum Volk hätte ihn andere Worte finden lassen —, sondern veranlaßt wurde durch eine höhere Macht, die über ihn kam.

3. Die Bleilotvision. 7, 7—8 (9).

Dem ersten Visionspaar entspricht ein zweites, das durch den gleichen Refrain „nicht werde ich ihm länger vergeben" (7, 8; 8, 2) auf das erste bezogen ist. Untereinander stehen die dritte und vierte Vision wieder in engerer Verbindung, sowohl formell als auch inhaltlich, obwohl sie im gegenwärtigen Text durch einen Einschub getrennt sind. Mit den ersten Gesichten teilen sie die gleiche Einleitung, untereinander schließen sie sich zusammen durch den formellen Aufbau in der Folge: Gesicht, Frage Jahwes, Antwort des Profeten, Deutung des Gesichts durch Jahwe und Refrain. Diese Gleichheit in der Form steht im Dienst einer Analogie des Inhalts; enthielten die ersten Gesichte Naturerscheinungen, die ohne weiteres verständlich waren, so sieht Amos hier an sich bedeutungslose Dinge des Alltags, die für ihn wie für seine Zuhörer erst einen Sinn bekommen durch die nachfolgende göttliche „Deutung"; diese innere Parallelität der Visionen ist für das Verständnis von besonderem Wert.

7, 7. Am Anfang fehlt das Subjekt, das nach der Analogie der anderen Visionen als אדני יהוה zu ergänzen ist. אדני ist durch die Hand dessen, der, wie bei den ersten Visionen, Gott als das Objekt der Schauung einfügte, hinter והנה gestellt worden; יהוה scheint infolge graphischer Ähnlichkeit mit והנה beim Abschreiben vergessen worden zu sein. Die nachträgliche Theologisierung des Berichts hat das eigentliche Gesicht entstellt, so daß die Frage, was Amos gesehen hat, zu den verschiedensten Antworten geführt hat. Die Schwierigkeit liegt zweifellos in der Deutung des Wortes אֲנָךְ, das ein babylonisches Lehnwort

[1] Es handelt sich deshalb auch nicht um Straf- und Läuterungsplagen, die Amos dem Volk vorhalten will; er überschreitet hier nicht die Schwelle des Volksglaubens, der in jeder Naturkatastrophe die Strafe Jahwes erblickte; gegen Meinhold, 39 Anm.; G. A. Smith, Harper.

zu sein scheint [1]. Die Unsicherheit der alten Übersetzungen [2] hat wohl darin ihren Grund, daß sie an dem verderbten Text, besonders an dem unmöglichen Ausdruck חומת אנך sich gestoßen haben, wie noch an der Wiedergabe bei Hieronymus (trulla caementarii = Maurerkelle) und bei Aquila (γανωσις = Anstrich, Verputz), aber auch an der LXX (Alex) zu ersehen ist, die sich mit Einfügen eines neuen Subjekts (ἀνὴρ) hilft [3] und חומת אנך stehen läßt als „eherne Mauer". Die Vorstellung der ehernen Mauer hat denn auch — freilich in ganz anderem Sinn als bei Jeremia und Ezechiel (Jer 1, 18 (15, 20); Ez 4, 3) — moderne Auslegungen beeinflußt [4]. Der Hauptfehler, der hierbei gemacht wird, ist die Verquickung von Gesicht und „Deutung" des Gesehenen; was der Profet sieht, ist streng auseinanderzuhalten von dem, was die Deutung besagen will. Nur wenn diese „Deutung" noch nicht in dem Geschauten enthalten ist, hat die folgende Frage „was siehst du, Amos?" und die Antwort des Profeten einen Sinn. Man darf nicht vorschnell die Vision nach ihrer Form (Gressmann, Hertzberg [5]) oder nach der Sache [6] mit den symbolisch-allegorischen Visionen späterer Profeten auf gleiche Ebene stellen; ja selbst das Wort „Deutung" kann leicht auf falsche Fährte führen, daß man versucht ist, überall dieselbe Methode wie etwa bei den allegorischen Traumdeutungen hier anzuwenden [7], denn man darf nicht übersehen, daß schon bei dem Erlebnis des Profeten erst das ausgesprochene Wort aufgrund der Assoziation jenen Durchbruch der Gewißheit veranlaßt. Nur unter der Voraussetzung, daß das Gesicht sich auf eine für alle faßbare, sinnliche Wahrnehmung, die zunächst ganz farblos war, bezog, konnten die Hörer des Profeten den Bericht in dieser Form verstehen [8]. In den genannten Fehler der Vermengung von Gesicht und Deutung verfällt auch die Auslegung, die Jahwe in die Vision hereinzieht. Jahwe auf einer Mauer [9] mit einem Bleilot, Stahl oder Brecheisen in der Hand ist im Rahmen des Gesichts eine unvollziehbare Vorstellung, die das Folgende überflüssig

---

[1] Vgl. Zimmern, KAT [3], 648; und Sellin.

[2] Vgl. Riedel, 31. [3] Vgl. auch Hölscher, 47.

[4] Condamin, Revue biblique 1900, 586ff; Marti. Bei Jer. und Ez. ist die Mauer das Symbol der Unbezwinglichkeit; dem Amos liegt der Gedanke eines Angriffs gegen diese „Mauer" trotz Marti gänzlich fern; wenn in der Vision von einem Manne mit Eisen und Stahl geredet wäre, dann hätte darin, wie Hölscher, 198 Anm. 2 richtig erkannt hat, die Vorstellung der Mauer keinen Platz. [5] S. 18ff.

[6] So Hänel, 45f; 97; Hempel, ZAW 1924, 81ff.

[7] So Gunkel, RGG [1], I Sp 354; in der zweiten Aufl. ist der Hinweis auf die Amosstellen weggelassen. [8] Vgl. dazu unten S. 65ff; zur Streichung von v 8a (Harper) ist kein Grund vorhanden.

[9] Am ehesten würde man noch an eine Tempelmauer denken können.

machen würde, da die Deutung schon in diesem Bild zwingend vorläge; das Folgende würde auf diese Weise zu einer recht weitläufigen, paraphrasierenden Illustration des Bildes herabsinken; aber so ist des Profeten Art zu reden nicht. Der Ausgangspunkt für die Deutung muß in v 8 gesucht werden; da sagt Amos mit wünschenswerter Deutlichkeit, was er sieht: אֲנָךְ[1]. Dann muß aber auch in v 7 אנך der Gegenstand des Gesichts gewesen sein (vgl. Edghill). Wie es zu dem jetzt entstellten Text kam, läßt sich noch verfolgen: die ursprüngliche Form von v 7b wird gelautet haben וְהִנֵּה אֲנָךְ נִצָּב עַל חוֹמָה; durch die theologisierende Hand ist אדני aus v 7a (beachte die graphische Ähnlichkeit!) anstelle des אנך gesetzt und dieses, von seinem Platz verdrängt, am Ende hinter חומה eingefügt und als Genitiv gedeutet worden[2]. Die Tendenz der Einführung Jahwes in die Vision, die wie bei den ersten Visionen eine gewisse Dogmatik späterer Zeit über profetische Gesichte vertritt, ist dadurch erreicht; aber v 8 verlangte deutlich daß Amos ein אנך gesehen habe, so daß die Rücksicht auf v 8 den Zusatz zu der umgeänderten Vision וּבְיָדוֹ אֲנָךְ veranlaßt hat. Auf diese Weise erklären sich die Textschwierigkeiten am einfachsten.

Was die Übersetzung von אנך anbelangt, empfiehlt sich immer noch Bleilot oder Senkblei schon durch den Zusammenhang[3]. Was Amos also sieht, ist ein Bleilot an einer Mauer, etwas ganz Alltägliches, was wohl jeder seiner Hörer ebenso schon gesehen hat, ohne sich etwas Besonderes dabei zu denken. Amos sagt nicht bei welcher Gelegenheit, an welcher Mauer er das sah, noch zu welchem Zweck dieses Senkblei an jener Mauer diente. Man kommt dem Sinn von v 7 am nächsten, je realer und unreflektierter man sich die Sinneswahrnehmung denkt; diese Wahrnehmung sagt dem Profeten und seinen Zuhörern zunächst nichts; erst was folgt, gibt dem Amos ein Recht, einleitend zu sagen: so ließ mich Jahwe schauen, denn erst die göttliche Deutung gibt der Wahrnehmung Bedeutung[4].

7, 8. Hier erst greift Jahwe ein, seine Frage „was siehst du, Amos?“ veranlaßt den Profeten, dem Geschauten erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken (Hänel). In Gottes Mund bekommt das nichtssagende Bleilot einen vielsagenden Sinn, das an sich gleichgiltige Wort אנך einen — unheimlichen Klang: Ich bin es, der „Lot anlegt“ mitten in meinem Volk Israel“ (das vorangestellte הִנֵּנִי betont das göttliche

[1] Vgl. auch Winter, H. Schmidt. [2] Wie man sich dieses חומת אנך deutete (lotrechte Mauer?), braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden.

[3] Gegen Oort, Zeijdner, Valeton; Riessler denkt an Meteorsteine.

[4] Für verfehlt halte ich die Streichung des v 7 aufgrund einer Rekonstruktion nach Jer 1, 11f bei Winter.

Ich). Die sinnliche Vorstellung ist in das religiöse Gebiet übertragen, das Bleilot in v 8 — nicht schon in v 7 — hat im eigentlichen Wortsinn die Bedeutung einer Metapher. Diese übertragene Bedeutung des Ausdrucks „Lot anlegen“ für das göttliche Gericht läßt sich in unserer Sprache nicht nachahmen, muß aber den Hörern des Amos verständlich gewesen sein, wie noch Jes 34, 11 an den stehenden Ausdrücken אַבְנֵי בֹהוּ = Senkblei der Leere neben קַו תֹּהוּ = Meßschnur der Öde zu erkennen ist[1]. Der springende Punkt liegt in der für uns unnachahmlichen Zweiseitigkeit des Wortes אָנָךְ; gemeinsam für Gesicht und Deutung ist lediglich das Wort אָנָךְ, das in der Vision vielleicht als Maurerwerkzeug zum Aufbau einer Mauer im eigentlichen Wortsinn, in der „Deutung“ jedoch metaphorisch verwendet ist zur Ankündigung des Gerichts. Eine innere Beziehung zwischen dem ersten und zweiten אנך besteht in dem Amoswort nicht, so wenig wie in der folgenden Vision eine solche zwischen קַיִץ und קֵץ 8, 1f[2]. So behebt sich von selbst auch die Schwierigkeit, die man in dem בְּקֶרֶב hat finden wollen; denn es handelt sich ja nicht mehr um das Bleilot, das angelegt wird am Volk, sondern um das Gericht, das mitten im Volk sich vollzieht. Mit den letzten Worten Jahwes: „nicht werde ich ihm länger vergeben“ wird dem Profeten die Möglichkeit, für sein Volk wieder fürbittend einzutreten, abgeschnitten in deutlichem Hinblick auf den Ausgang der ersten beiden Visionen[3].

7, 9. Dieser Vers gehört nicht mehr zur alten Visionsdarstellung, sondern ist durch zweite Hand hier angefügt[4]. Das geheimnisvolle Dunkel, das über der andeutenden Art der Verkündung des drohenden Gerichts in v 8 liegt, mochte zu größerer Deutlichkeit und Breite reizen. Die Gründe für diese Annahme sind folgende: der Schlußsatz v 8 „nicht werde ich ihm länger vergeben“ führt, genau gesehen, den Gedankengang schon wieder über die vorausgehende Andeutung des Endes hinaus und schiebt sich damit trennend zwischen die Drohungen von v 8 und 9. Hätte Amos eine nähere Gerichtsschilderung geben wollen, so würde man diese vor jenem Schlußsatz erwarten; jetzt

[1] Auch II Kg 21, 13; Klagel 2, 8; Jes 28, 17 ist zum Vergleich heranzuziehen (gegen Wellhausen). Von einer mythologischen Vorstellung kann bei Amos hier nicht die Rede sein (gegen Köhler). Die Konjektur Riedels, 32f (אֲנִיָּה(ר befriedigt ebensowenig wie die sonderbare Lesart von Praetorius, ZAW 1915, 23 „siehe ich will das Ich (אָנֹךְ) mitten in mein Volk stellen“.

[2] Das Geschaute selbst hat keine symbolische Bedeutung.

[3] Es ist daher kaum richtig, wenn Balla, 11 diesen Satz bei der dritten und vierten Vision streichen will.

[4] Vgl. auch Duhm; aber mit seiner Zusammenstellung von 6, 11; 7, 9; 8, 3 kann ich mich nicht befreunden; diese Verse entfernen sich doch inhaltlich zu sehr voneinander.

kommt sie zu spät. Der Stil von v 9 hat nichts von der gedrungenen Kürze der Vision; v 9a u. b ist umschreibende Wiederholung in unpersönlicher, allgemeiner Form. Auch der Wechsel der Tempora bei den Verben fällt auf. Der Ausdruck יצחק במות ist singulär, und was sollen die Höhen Isaaks hier in dem Zusammenhang? Die Wendung „Haus Jerobeams" klingt wie eine nachträgliche Korrektur von 7, 11, da nicht Jerobeam selbst, wie Amos es weissagte, wohl aber dessen Sohn Sacharja dem Schwert zum Opfer fiel (II Kg 15, 10). Überhaupt ist die innere Verbindung des v 9 mit dem folgenden Abschnitt 7, 10—17 viel enger als mit der vorausgehenden Vision (vgl. Procksch), daß die Annahme begründet erscheint, hier eine Auffüllung aus 7, 10—17 zu sehen (vgl. besonders 7, 11. 13. 17)[1].

Stilistisch hat auch diese Vision mit den früheren neben der wörtlich gleichen Einführung Ähnlichkeit vor allem in der Kürze und Gedrungenheit der Darstellung. Was Amos sieht, wie Gott fragt und Amos antwortet — mit nur einem Wort! —, kann kaum kürzer gesagt werden. Das gibt dem Ganzen eine Spannung mit angehaltenem Atem, die wir an den Worten, die hier gewechselt werden, noch deutlich genug abfühlen können. Der Stil entspricht dabei so adäquat der Stimmung des Erlebnisses, daß man bei Amos mit der Feststellung, er habe festgeprägte profetische Redeweise hier übernommen, der Eigenart seiner Diktion nicht gerecht wird. Der Vergleich mit Jeremia (Jer 1, 11. 13; 24, 3), der hier besonders naheliegt, zeigt bei letzterem eine weit größere Ausführlichkeit und Breite, die durch die Sache selbst nicht so gefordert wird[2], daß man bei Amos weit eher die Verflochtenheit der Form mit der Tiefe persönlichen Erlebens annehmen darf als bei Jeremia[3]. Die holzschnittartige Plastik, die bei Amos auffällt, ist auch hier durch das Beiseitelassen der verba finita, durch die geschlossene Wirkung der Partizipialformen נֹצֵב ,רֹאֶה ,שָׂם (vgl. auch

[1] Vgl. Gressmann, Duhm, Guthe; anders Procksch, Winter, die 7, 9 zu 7, 10ff als Einleitung ziehen. Über das literargeschichtliche Verhältnis von 7, 9 u. 10ff s. u. Kap. IV.

[2] Jer 1, 11. 13 beginnt mit der Gottesfrage „was siehst du, Jeremia?" und erst darauf folgt die Antwort des Profeten „einen Mandelzweig (siedenden Topf) sehe ich". Bei Amos ist dies viel natürlicher und ursprünglicher, wenn er zuerst sieht und daraufhin erst die Frage erfolgt. Auch das Jahwewort bei Jer. „du hast recht gesehen" ist eine in der Vision selbst nicht notwendige Anerkennung des Profeten. Man vergleiche ferner die kurze Antwort des Amos 7, 8 mit der ausführlichen, die Jeremia 24, 3 gibt! Vgl. auch König, Stilistik, 1900, 175. Zur Sache vgl. unten S. 61ff.

[3] Vgl. Duhm, Komm. z. Jer. z. St.; dafür spricht auch der Vergleich des Wortspiels Am 8, 1f mit Jer 1, 11f und mit der Erweiterung der Obstkorbvision bei Jer 24, 1ff. Dazu beachte man, daß sowohl Jer 28, 8f und Sach 1, 4ff auf die früheren Profeten ausdrücklich Bezug nehmen.

הִנֵּה und הִנֶּנִי) und durch die direkte Rede zwischen Gott und Amos erreicht. Amos ist nicht ein Mann vieler Worte, aber die wenigen, die er braucht, sind wuchtig und eindrucksvoll. Geschlossen wie die Worte, sind bei ihm auch die Gedanken. Mit dem Schlußsatz v 8 kehrt er zu den vorausgehenden Visionen zurück und erledigt so jeden Einwand, der sich hätte regen können. Doch wird er bei aller Bedeutung, die das Gedankliche bei ihm hat, nie abstrakt, sondern bleibt in der Sprache lebendig bildhaft; die Metapher bei der Gerichtsverkündigung in Verbindung mit dem Ausdruck „mitten in meinem Volk Israel" bleibt in der Sphäre des Anschaulichen.

Daneben bedingt die Verschiedenheit dieser Vision im Vergleich mit den vorausgehenden auch einen Unterschied im stilistischen Aufbau. In der Gottesfrage: was siehst du, Amos? liegt der Hinweis auf die tiefere Bedeutung, durch die der Gegenstand des Gesichts in besonderes Licht gerückt wird. Dadurch, daß Jahwe des Profeten Aufmerksamkeit auf diesen an sich gleichgiltigen Gegenstand lenkt, soll ferner zum Ausdruck kommen, daß gerade die religiösen Gedanken und Schlüsse aus dieser Sinneswahrnehmung nicht als eigene Kombination des Amos gelten wollen[1], wie es auch aus der Gerichtsverkündigung hervorgeht, die als Gotteswort figuriert. Mit dieser Gottesfrage und der folgenden Antwort des Amos tritt neben der Eindringlichkeit eine Verlangsamung des Tempos ein, die die Spannung wesentlich erhöht und die Wirkung der folgenden Gerichtsankündigung um so stärker hervorhebt. Diese selbst wirkt dadurch ganz anders, daß sie nicht wie die ersten Visionen mit einem אמר יהוה abgeschlossen wird, sondern den Hinweis auf das Gotteswort als Einleitung hat. Der letzte Eindruck, der im Ohr der Hörer nachklingt, weist also wie der darin ausgesprochene Gedanke offen in die Zukunft und wirkt so wie das dumpfe Grollen eines heraufziehenden Wetters (beachte die Häufung des dunkeln o-Lauts im Schlußsatz). Unabänderlich fest (vgl. הִנֶּנִי שָׂם) steht der Entschluß Gottes; der Nominalsatz hat eine ganz andere Wucht als jede andere Verbalform. Der Gegensatz zwischen Gottes Ratschluß und des Volkes Hoffnung, der Grundton der gesamten Amosprofetie, ist schon hier angedeutet in der eigenartigen Gegenüberstellung עַמִּי יִשְׂרָאֵל — הִנֶּנִי. Nichts mehr von dem befreiten Aufatmen nach glücklich überstandener Gefahr wie bei den ersten Visionen, aber auch noch nichts von der befreienden Erlösung, die der Profet empfindet, wenn er das Wetter losbrechen sieht, sondern eine geheimnisvoll drohende

[1] Vgl. G. A. Smith; ich fasse diesen Satz also anders auf als H. Schmidt und Köhler. Daß die Vision dem Amos unwillkommen sei (Köhler, Hertzberg, 22), kann man dem Text nicht ohne weiteres entnehmen.

Stimmung von fast unerträglicher Spannung liegt in diesen Worten beschlossen, die den lebendigen Eindruck des profetischen Erlebnisses wiedergeben.

Das Verständnis der Vision nach ihrer religiösen Seite hin wird auch hier bis zu diesem persönlichen Erleben vordringen müssen. Nur eine Auslegung, die bei der Außenseite der Darstellung stehen bleibt, wird auf den Gedanken kommen, daß es sich hier (und in der folgenden Vision) um einen Abfall gegenüber den beiden ersten handle, da im Vergleich zu dem wirklichen Erleben der ersten Gesichte hier nur eine „sinnbildliche Handlung" und in dem nächsten Gesicht ein einfaches Wortspiel vorliege[1]. Diese Auffassung wird dem Ernst, der aus dem Profetenwort spricht, nicht gerecht. Vielmehr glaube ich gerade in der Beziehung zu den vorhergehenden Visionen, ohne die ein volles Verständnis der vorliegenden nicht denkbar ist, einen Fortschritt und eine Steigerung feststellen zu müssen. Freilich in anderer Hinsicht, als es oft geschieht. Nicht darin liegt das Neue, daß Amos hier den streng sittlichen Maßstab einführt: was nicht „lotrecht" = sittlich gerecht ist, soll vernichtet werden, ein solches Urteil beruht auf der soeben abgelehnten Vermengung von Gesicht und Deutung, und trägt Gedanken ein, die hier nirgends ausgesprochen sind, sondern aus anderen Sprüchen des Profeten herrühren; denn von einer Schuld Israels wird in unserem Zusammenhang nicht gesprochen. Der Hauptakzent und damit auch das Charakteristische ruht auch bei dieser Vision auf dem, was zwischen Amos und Jahwe vorgeht. Der Gott, der hier spricht, ist tatsächlich ein anderer als zuvor: dort ein Gott, der sich umstimmen läßt, den ein Vorsatz auch einmal reut, ein Gott nach Menschenweise gedacht; hier ein Gott, dessen Wort unerschütterlich feststeht, zu dem es für den Menschen keinen Zugang mehr gibt. Hier wird Ernst gemacht mit dem Wort „Gott". Warum wagt es Amos nicht, Gott hier ins Wort zu fallen? An sich wäre doch eine Fürbitte noch genau so möglich wie damals, als Gott das Unglück schon hatte hereinbrechen lassen[2]. Diese Beobachtung führt zwingend darauf, daß diesem Gott gegenüber auch die Stellung des Menschen eine andere ist. Der Mut, oder sagen wir vielleicht besser, die Dreistigkeit im Verkehr mit Gott hat einer demütig-schweigenden Unterwerfung Platz gemacht. Das Verhältnis der beiden ersten zur dritten Vision ist in seiner Tiefe nicht damit gekennzeichnet, daß man sagt, in Gottes Verhalten habe sich ein Umschwung vollzogen; die Beziehung liegt vielmehr in der

[1] So Budde. [2] Zu dem m. E. auf falschen Voraussetzungen beruhenden Urteil Hertzbergs, daß Amos nur solange ein Widerwort habe, als er nur schaut, nicht aber hört, vgl. unten S. 62f u. Anm.

Gegenüberstellung zweier verschiedener Auffassungen von Gott und Mensch, die bei Amos nicht gleichzeitig nebeneinander existiert haben können, sondern zeitlich aufeinander gefolgt sein müssen. Eine neue Gotteserkenntnis bricht hier durch, die, wie schon die Analyse des Stils erkennen läßt, in diametralem Gegensatz steht zum Volksglauben, den Amos selbst einmal geteilt hat[1]. Der Hauptzweck dieser Visionsschilderung ist also nicht die Ankündigung des Gerichts — diese erfolgt erst in der fünften Vision —, sondern besteht darin, auf die veränderte Lage den beiden ersten Visionen gegenüber hinzuweisen, die sich durch die Erfahrung eines andern Gotterlebens für den Profeten, aber auch für das Volk ergibt; das ist der Sinn des Schlußworts: ich will ihm nicht ferner vergeben. Soviel kann hier schon gesagt werden, wenn auch ein abschließendes Urteil sich erst einer Gesamtbetrachtung ergeben wird: Amos betont mit Nachdruck den göttlichen Ursprung seiner Vision und der damit verknüpften Gedanken, das macht die Erklärung unmöglich, er habe diese Erkenntnis aus eigenen, anderweitigen Reflexionen gewonnen; vielmehr ist die neue Gotteserkenntnis das Primäre und die Gerichtsgedanken erst daraus abgeleitet, dadurch, daß Gott erkannt wird als die Macht, die sich gegen Volksglauben und -hoffnung, und damit auch gegen den Einspruch des Profeten unerbittlich durchsetzt. Wäre der Gerichtsgedanke das prius, dann müßten die Gründe, die dazu führten, doch auch in den Visionen eine Stelle haben, aber das ist ja gerade das Merkwürdige, daß hiervon mit keinem Wort die Rede ist. Ein Gefühl dafür, daß der Gott der Vision ein anderer ist, als das Volk ihn sich denkt, schimmert neben der Gegenüberstellung עמי ... הנני auch noch durch in der Rolle, die das Bleilot spielt: im menschlichen Gebrauch ein Werkzeug des Aufbaus, in göttlicher Perspektive ein Ausdruck der Zerstörung! Dieser Gegensatz zur Religion des Volkes — für Amos selbst der Gegensatz zwischen Altem und Neuem —, in dem, wie bei jedem schöpferischen Impulse, die neue Gotteserkenntnis sich ihrer selbst bei Amos bewußt wird, zieht sich durch seine gesamte Profetie hin. Wichtig ist, hier schon festzustellen, daß für den Profeten diese neue Gewißheit aus dem persönlichen Erlebnis Gottes, aus göttlicher Offenbarung kommt. Darauf beruht das entscheidende Verständnis seiner Person und seiner Worte. Eine andere Frage ist freilich die, ob in dieser Vision die neue Gotteserkenntnis zum erstenmal aufgetaucht ist, oder ob diese Erkenntnis hier schon vorausgesetzt ist. Man wird sich für das letztere zu entscheiden haben, wenn man bedenkt, daß die psychologischen Voraus-

[1] Vgl. das S. 12 hierzu Bemerkte.

setzungen der dritten und vierten Vision, wobei dem Profeten alltägliche Dinge zum Anlaß einer pessimistischen Deutung werden, schon einen andersgearteten Gottesbegriff als den des Volksglaubens verlangen, sonst wäre dem Profeten eine solche Gedankenassoziation gar nicht möglich gewesen. Das Eine steht jedenfalls fest: Einmal, und zwar nach dem Zeitpunkt der beiden ersten Visionen, muß diese neue Gottesgewißheit im Gegensatz zu seinem bisherigen Glauben als überwältigendes Erleben über ihn gekommen sein[1].

4. Die Obstkorbvision. 8, 1—2 (3).

Diese Vision ist im jetzigen Text von der vorhergehenden durch ein biographisches Stück, das nicht ursprünglich in diesen Zusammenhang gehört, getrennt. Es ist keine Frage, daß sie mit jener aufs engste zusammengehört[2]. Der stilistische Rahmen ist mit geringen Abweichungen genau der gleiche wie bei 7, 7f. Ob man auch diese kleinen Unterschiede der beiden Visionen (mit Ausnahme der Einleitungsform von 7, 7, die, wie bemerkt, nach 8, 1 zu ändern ist) einander anzugleichen hat, scheint mir fraglich; der Eindruck bleibt so lebendiger, und allzu mechanische Gleichheit ist vielleicht für Amos ein zu kleinlicher Maßstab. An dem Sinn der Vision wird dadurch nichts geändert.

8, 1. Auch hier ist der Ausgangspunkt das Schauen eines alltäglichen Gegenstandes. Amos sieht einen Obstkorb, mehr nicht. Trotzdem wollen Sievers, Guthe (vgl. auch Sellin) Jahwe zum Objekt des Gesichts machen. Aber Jahwe mit einem Obstkorb in der Hand, ist selbst dem theologischen Bearbeiter der Visionen eine unerträgliche Vorstellung gewesen, so daß hier eine Theologisierung unterblieben ist. Eine absolute zeitliche oder lokale Fixierung der Vision ist ebenso unmöglich wie bei der vorausgehenden. Der Obstkorb könnte ein Zeichen sein, daß das Erlebnis in den Herbst fällt.

8, 2. Die Verbindung von Vision und „Deutung“ will hier genau so verstanden sein wie in 7, 7f; sie ruht auf dem Wortspiel קַיִץ—קֵץ, ohne daß diese beiden Worte mehr gemeinsam hätten als den Gleichklang[3]. Daß in dem Wort קַיִץ auch sachlich schon etwas von dem Ende mitgedacht sei, ist nicht zu beweisen; jedenfalls nicht mit dem Hinweis auf die Deutung der Ernte als Weltgericht in der Allegorie

---

[1] Vgl. dazu unten S. 71ff.

[2] Gegen G. A. Smith, Harper, Valeton.

[3] Zur Änderung von קַיִץ in יָקוּשׁ = Vogelsteller und Übersetzung „Käfig eines Vogelstellers“ (Riessler) besteht keine Veranlassung.

des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen Mt 12, 24 ff[1]. Im Gegenteil, der Anblick des Erntekorbs erweckt alles andere als melancholische Gedanken; wir sprechen ja auch von „lachendem Obst". Daß dem Profeten das Schauen eines Obstkorbs der Anlaß zu einer düsteren Zukunftsschau wird, liegt nicht in der „Herbststimmung", wie sie bei uns vielleicht durch fallendes Laub, aber wohl kaum durch einen Korb mit Obst wachgerufen werden mag, sondern in der inneren Verfassung, die dem Profeten eigen war, ehe er den Obstkorb zu Gesicht bekam[2]. Das entscheidende Gewicht liegt auch bei dieser Vision auf dem inneren Vorgang in des Profeten Seele, der Gleichklang des Wortspiels ist nur das äußere Zeichen dafür. Im Übrigen hat dasselbe, was bei der dritten Vision festgestellt wurde, auch hier zu gelten. Wenn Jahwe spricht: Siehe, das Ende ist gekommen über mein Volk Israel, so ist damit nicht mehr und nicht weniger gesagt als mit dem entsprechenden Spruch 7, 8: Siehe, ich lege ein Bleilot an mitten in meinem Volk Israel. Die beiden Visionen laufen nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich genau parallel. Eine Steigerung gegenüber der vorangehenden Vision vermag nur der zu sehen, der 8, 3 mit 7, 9 vergleicht. Aber dieser Vers gehört nicht mehr in den Zusammenhang der Vision, die ebenfalls mit dem Wort schließt: Ich will ihm nicht fernerhin vergeben.

8, 3. Als Gerichtsansage ist v 3 wie 7, 9 durch den vorhergehenden Satz von dem Wort קֵץ, das der Vers doch erläutern soll, getrennt und gehört nicht mehr zu der straff aufgebauten Vision. In seiner jetzigen Gestalt wäre er eine wirkungslose Gerichtsschilderung, die sich in ihrer allgemeinen Form an jede andere Drohung anschließen könnte; ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Vision besteht weder äußerlich

---

[1] So Wellhausen u. v. a.; zu den einzelnen vorgeschlagenen Gedankenverbindungen vgl. Harper. Auch die Wortspiele in Jes 16, 9 f können hierfür nicht herangezogen werden als Beweis, daß das Gericht unter dem Bild der Ernte eine festgeprägte Vorstellung war. Eher scheint mir das Gegenteil der Fall zu sein; der dort hervorgehobene Gegensatz zwischen der Fröhlichkeit der Erntestimmung und der hereinbrechenden Trauer des Gerichts weist darauf hin, daß zwischen Gericht und Ernte eben kein sachlicher Zusammenhang empfunden ist. — Dem ursprünglichen Sinn der Stelle kommt Duhms Übersetzung mit dem doppelsinnigen Wort „Gericht" am nächsten (Die zwölf Propheten, 1910, 16 f).

[2] Darauf kommt auch die Deutung Bertholets, a. a. O., 10 hinaus (vgl. Gunkel, 17; Harper, Edghill); die Folgerung aus dieser psychischen Voraussetzung, daß der Gedanke „der Herbst des Volkes ist gekommen" durch Wortassoziation erst das Bild des Obstkorbes in Amos ausgelöst habe, dürfte jedoch nicht das Richtige treffen; man wird sich hüten müssen, in die Vision einen symbolisch-allegorischen Charakter einzutragen, der ihr ursprünglich nicht anhaftet oder gar, wie Harper, sie dem Stil der Sacharja-Visionen anzugleichen durch Streichung von v 2 a.

noch innerlich [1]. Die Schlußmahnung, die der Furcht, den (Pest-) Gott herbeizurufen, entspringt: „Still!“ [2] ist als Jahwewort ganz undenkbar, Jahwe wird doch nicht vor sich selber warnen! Beziehungslos zum Vorhergehenden ist auch „an jenem Tage“, denn nirgends ist von einem Gerichtstag gesprochen [3]. Und wenn man beides streicht, bleiben zwei einander innerlich fremde Aussagen stehen, die sich als Schluß der Vision im Munde eines Amos kaum verstehen lassen. Die Verbesserung des unmöglichen שירות in שָׂרוֹת = Fürstinnen, oder שָׁרוֹת = Sängerinnen beantwortet nicht die Frage, was gerade diese mit der Pest oder dem irgendwie anders gedeuteten Bild des allgemeinen Sterbens in v 3b oder mit der Vision zu tun haben, wenn man nicht den zusammenhangslosen Wechsel der Aussagen auf die traumhafte Eigenart des innervisionären Schauens zurückführen will [4]. Aber dem steht die sonst immer zu beobachtende Straffheit und Geschlossenheit der Gedanken bei Amos entgegen. Es handelt sich nach alledem um eine spätere Ergänzung der in 8, 1f enthaltenen Andeutung des kommenden Endes, die in v 3a vielleicht an 7, 9 — הֵיכָל = Palast dürfte an das „Haus Jerobeams“ erinnern — und in v 3b an das Bild von 6, 10 angelehnt ist [5]. Der Text hat trotz verschiedenster Versuche eine restlos befriedigende Erklärung noch nicht gefunden.

Zum Stil der Vision sei auf das zu 7, 7f Bemerkte verwiesen [6]. Das Wortspiel ḳajiṣ -ḳeṣ hat für Amos nicht die Bedeutung einer geistreichen Kombination zweier verschiedener Begriffe, bedingt durch den Gleichklang der Worte, sondern es kommt ihm auch hier, während er das Wort auf Gottes Frage hin ausspricht, der andere Klang und Sinn zum Bewußtsein, den er als göttliche „Deutung“ mit dem gleichklingenden Wort ḳeṣ ausdrückt. Der innere Vorgang, der mit der Frage und Antwort angedeutet wird, darf über dem äußeren Wort-

[1] Auch Duhm erkennt die unmögliche Stellung von v 3.

[2] Vgl. dasselbe Motiv in 6, 10; vielleicht handelt es sich um eine Kultformel vgl. Zeph 1, 7; Hab 2, 20; Sach 2, 17 (vgl. auch Hempel, 12). Daß Amos hiermit auf das Schweigegebot des Amazja anspiele (G. A. Smith), ist ganz unwahrscheinlich.

[3] Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß hier auf den Spruch des Amos über den Tag Jahwes 5, 18ff angespielt wird, zu dem, wie unten nachgewiesen werden wird, auch 6, 9f, das der Autor hier im Auge hat, zu rechnen ist; vgl. unten zu 5, 18ff. [4] So H. Schmidt.

[5] Zum letzteren vgl. Giesebrecht, Die atl. Schätzung des Gottesnamens 1901, 128 und Sellin. Möglicherweise handelt es sich um zwei verschiedene Ergänzungen, deren erste als Jahwewort (3a) erscheint, während 3b als Profetenwort gedeutet sein will; dem Verfasser scheint auch das Amoswort 5, 16 vorgeschwebt zu haben.

[6] Das nur hier vorkommende perf. „gekommen ist das Ende“ deutet die Unabänderlichkeit des Untergangs an, der im Bewußtsein des Profeten wie eine bereits vollzogene Tatsache feststeht.

spiel nicht übersehen werden. Was sich von außen als Gleichklang anhört, ist in dem inneren Vorgang vom Profeten als Gegensatz empfunden. In den beiden Parallelvisionen tritt uns eine charakteristische Eigenart des Amos entgegen: die Paradoxie. Das Bleilot, das Werkzeug für den Aufbau, der Obstkorb, dessen Anblick sonst Freude erweckt, bewirkt bei Amos das Gegenteil: Zerstörung und Trauer künden sie dem Profeten. Gerade der Gleichklang läßt dann um so mehr diesen Gegensatz zwischen dem sinnlichen Eindruck und der „Deutung" hervortreten und ist bei Amos zugleich das Stilmittel der eindrucksvollen Paradoxie. In der Paradoxie ist denn auch eine letzte Erinnerung zu suchen an den Weg, den Amos selbst gehen mußte vom Volksglauben zu dem, was er hernach als Profet zu verkündigen hatte. Das Gotteserlebnis, das überraschend über ihn gekommen ist, zittert noch nach in der Form, in der er seine Verkündigung vorträgt, ein Beweis, wie tief es ihn ergriffen hat. Doch ist es nicht des Profeten letzte Absicht, nur dieses Erlebnis in den Worten über die Visionen zu schildern; um so weniger wird man darin den alleinigen Zweck der Visionen sehen können, wenn man beachtet, wie rasch er hier über das Persönliche — genau wie 7, 15 über das Erlebnis seiner Berufung — hinweggeht. Daß in dem Bericht der ersten vier Visionen je zwei einander parallel laufen, macht es unmöglich, in dem Schlußsatz der beiden letzten „ich will ihm nicht fernerhin vergeben" das Ziel zu erkennen, auf das Amos in der Verkündigung der Visionen zusteuert; in diesem Falle wäre das Ziel ja schon mit 7, 8 erreicht, und bei der sonst zu beobachtenden energievollen Zielstrebigkeit der Amosworte wäre die vierte Vision ein Abfall gegenüber der dritten. Vielmehr weist gerade die Parallelität der beiden Visionspaare — ganz ähnlich wie bei der Komposition 1, 3—2, 16 — über sich hinaus auf einen andern Abschluß, der das Ganze krönt. Diesen Abschluß der Visionenreihe werden wir in 9, 1 ff zu suchen haben. Gegenwärtig ist er von seinem Zusammenhang durch den Abschnitt 8, 4—14 getrennt.

8, 4—14.

Das Stück ist in sich selbst nicht einheitlich; auch wenn man einzelne Teile zusammenfaßt, etwa 8, 4—7. 8—10. 11—14, fällt noch bei diesen kleineren Einheiten die Sprunghaftigkeit der Gedanken auf. Um dieses merkwürdige „Konglomerat" von Sprüchen beurteilen zu können, gehen wir von den kleineren Bestandteilen aus.

8, 4—7. Dieses Stück ist ein Scheltwort mit Drohung, bei dem das Hauptgewicht auf der ausführlichen Schilderung des Treibens der Bedrohten ruht.

v 4 redet von der Bedrückung der kleinen Leute [1]. Offenbar will v 4a und b dasselbe sagen; aber die Ausdrucksweise mit לְ und inf. ist recht ungeschickt. Ob man aus diesem Grund nach der LXX ein paralleles part. (העשקים = *καταδυναστεύοντες*) dafür setzen darf, scheint mir mit Löhr und Lohmann [2] fraglich; auch bleibt dann unerklärt, wie daraus die jetzige Textform werden konnte [3]. Dasselbe gilt von der Verbesserung des ganzen Verses aufgrund LXX bei Sellin: „die ihr giert nach dem Rinde (לבקר = *εἰς τὸ πρωὶ* anders vokalisiert), des Armen und nach den Lämmern (לכבש eigentlich לְכַבְּשֵׁי = *καταδυναστεύοντες*) der Niedern im Lande", wobei die stilistische Unebenheit allerdings behoben ist. Zu bedenken bleibt dagegen ferner, ob bei dieser Deutung die Armen nicht doch begüterter gedacht sind, als sie tatsächlich waren (Budde); schließlich ist auch mit dieser Besserung für das Ganze nicht viel geholfen, denn die Lücke zwischen v 4 und 5 wird dadurch nicht überbrückt, sondern eher vertieft. Wir belassen es deshalb beim überlieferten Text. Ist in v 4 ganz allgemein von der Vernichtung der Geringen durch die Reichen die Rede, so wird in v 5 die Gruppe der Kornwucherer charakterisiert. Der Übergang ist befremdlich. לֵאמֹר kommt in den echten Amossprüchen selbst nicht vor [4]; zur Einführung der direkten Rede der Gescholtenen gebraucht Amos das Partizipium (4, 1; 6, 13; 7, 16); streng genommen müßte man bei der mangelnden Verbindung zwischen v 4 und 5 das לאמר auf שמעו זאת beziehen, was natürlich keinen Sinn gibt. Neben den formellen Unebenheiten stehen auch sachliche Schwierigkeiten; schon Wellhausen weist auf den seltsamen Vorwurf hin, daß die Kornwucherer ungeduldig seien, ihre Ware fortzubringen; aber gewöhnlich ist das Gegenteil die Geschäftspraxis solcher Leute. Weiter kann man fragen, ob durch den Betrug der Wucherer gerade die Armen vernichtet werden. Unklar bleibt, ob v 5b als Worte der Gescholtenen (Budde) oder des Profeten (Wellhausen) gedacht sind; für das Erste spricht v 6b, für das Zweite v 6a und der Ausdruck „trügerische Wage", was man sich kaum im Munde der Wucherer selbst denken kann [5]. Nimmt man mit Wellhausen einen Wechsel des redenden Subjekts an, so

[1] עֲנִיִּי statt MT עֲנִיֵּי; das ו vor לשבית ist als Dittographie des vorausgehenden ב zu streichen.

[2] ZAW 1912, 274; „die ihr schnappt nach dem Getreide (שֶׁבֶר) der Armen und nach der Ähre (וְשִׁבֹּלֶת) der Niederen im Lande".

[3] Die Streichung des וְ (Oettli), mit anderer Deutung Bewer, American Journ. of Sem. Lang. and Lit. XIX, 116f, beseitigt nicht alle Schwierigkeiten.

[4] Vgl. das unten zu 2, 12; 3, 1 Bemerkte; die Übersetzung „die da sagen", geht über die Schwierigkeit hinweg.

[5] Lies הַלַּעַשׁ mit Wellhausen, Marti, Nowack.

daß in v 6b wieder die Wucherer zu Worte kämen, so wäre damit die Unklarheit nur vergrößert.

In v 6a ist der Anklang an 2, 6 offenkundig; der Sinn ist hier etwas anders als dort. Der Ankauf des kleinen Mannes als Sklave um eine geringe Summe kann als günstiges Geschäft vom Standpunkt der Wucherer angesehen werden, während in 2,7 die Rücksichtslosigkeit gegen die Armen, die man in fremde Sklaverei verkauft, zum Ausdruck gebracht werden soll. Aber, so läßt sich schon wieder fragen, was tut der Wucherer mit den Sklaven? Der Sinn ist durch die Ungenauigkeit des Zitats (8, 6 kaufen; 2, 6 verkaufen) entstellt; wahrscheinlich hat der Schreiber nichts anderes sagen wollen, als in 2, 6 gesagt ist, so daß v 6a den Gedanken von v 4 aufnimmt in Anlehnung an 2, 6f. Mit den verschiedentlich vorgeschlagenen Streichungen kommt man nicht weiter. Verzichtet man auf v 4 und v 6a, so schwebt v 5 in der Luft; streicht man v 6a, so bleibt die Schwierigkeit zwischen v 4, 5 und 6b bestehen; entfernt man v 5 und v 6a, dann klingt der Rest ganz hohl und nichtssagend. Wenig Klarheit bringt auch eine Umstellung von v 6b hinter v 5a, da er dort mit auffallender Schwerfälligkeit nachhinkt; man wird sich eben mit dem überlieferten Textbestand irgendwie abfinden müssen.

In reichlicher Entfernung von dem einleitenden שִׁמְעוּ זֹאת kommt in v 7 endlich das Jahwewort [1], noch einmal feierlich eingeleitet. Der Stolz Jakobs, bei dem Jahwe schwört, kann unmöglich dasselbe bedeuten wie in 6, 8 [2]; auch in ironischem Sinne ist in dieser Satzstellung eine solche Blasphemie dem Amos nicht zuzutrauen. Da der Ausdruck jedoch im Hinblick auf 6, 8 gewählt zu sein scheint, so ist vielleicht ursprünglich ein Schwur gegen den Stolz Jakobs gemeint und könnte mit Grätz, Sellin [3] in לְגָאוֹן verbessert werden; die Schwierigkeit gegenüber 6, 8 ist damit beseitigt, aber man kann nicht sagen, daß der Ausdruck innerhalb des Spruches gut verwurzelt sei. Merkwürdig kurz und leer im Verhältnis zu dem Energieaufwand der doppelten Einleitung (v 4 und 7a) ist die Drohung in der — ebenfalls nur hier vorkommenden — Form eines Schwursatzes. Der Eindruck der Worte: „nie werde ich alle euere (lies מַעֲשֵׂיכֶם LXX) Taten vergessen“ ist so schwach, daß einige Ausleger annehmen, die eigentliche Drohung dahinter sei ausgefallen; Amos redet sonst kraftvoller von dem bevorstehenden Tun Gottes [4].

---

[1] Nicht der Anfang einer neuen Strophe (Harper). [2] Gegen Wellhausen, Nowack, Driver, Harper, Edghill. [3] Gesch. d. isr. jüd. Volkes, 250; vgl. Kleinert, 140; daß jedoch darunter die Vornehmen selbst verstanden seien (Sellin) ist nach Hos 5, 5; 7, 10 kaum wahrscheinlich. [4] Vgl. das zu 8, 8 Bemerkte.

Zu diesen sachlichen Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Stückes kommen noch stilistische. Einmal fällt eine gewisse Unbeholfenheit in der Diktion auf, wie sie bei echten Amosworten nicht zu konstatieren ist. Hierher gehören die mangelhaften Verbindungen v 4b (durch לשבית) v 5a (durch לאמר) v 6a und 6b, die mit zur Unsicherheit beitragen, ob der Profet oder die Gescholtenen das Wort haben. Das sechsmalige לְ mit inf. scheint sich einer besonderen Beliebtheit bei dem Schreiber zu erfreuen, allerdings nicht zugunsten der Klarheit des Stils. Wo wir die Möglichkeit haben, ganz ähnlich lautende Amosworte zum Vergleich heranzuziehen (2, 6f), ist hier eine lässigere Form gegenüber der Straffheit des Amos festzustellen: v 4a ist viel matter als 2, 7, trotzdem auch dort der Parallelismus in den Verbalformen nicht beibehalten ist; 2, 6 steht das Objekt in beiden Halbversen im sing.; 2, 7 redet analog von den Bedrückten beidemal im plur.; das ist geschlossener als der Wechsel von sing. und plur. in den beiden Halbversen 8, 4 und 8, 6a. Eine Vorliebe für Wortanklänge scheint dem Verfasser ebenfalls eigentümlich zu sein (לִשְׁבִּית? — שַׁבָּת — שֶׁבֶר — שְׁבַר — נִשְׁבִּיר — נִשְׁבָּע?); doch kann man nicht behaupten, daß durch diese Spielereien die Darstellung gewinnt. Nimmt man noch die erwähnte singuläre Form לאמר und den Schwursatz hinzu, so verstärkt sich auch vom formalen Gesichtspunkt aus der Eindruck, daß Amos in dieser Form nicht gesprochen haben kann.

Wie sind die Verse nun zu beurteilen? Von jeher hat man ihre Verwandtschaft mit andern Amosworten bemerkt und, da ihre gegenwärtige Stellung zwischen den Visionen deren Zusammenhang sprengt, ihren ursprünglichen Platz in Kap. 4 oder 5 gesucht[2]. Sie würden dort nicht lebendiger wirken als hier, ja, in Verbindung mit verwandten Amossprüchen, würde der Abfall gegenüber ihrer Umgebung noch augenfälliger werden als an ihrem jetzigen Ort. Die Anlehnung an andere Worte des Profeten scheint nicht zufällig, sondern absichtlich zu sein. Formell sind die Verse aufs engste verwandt mit dem Wort des Amos gegen die vornehmen Frauen von Samaria 4, 1—3. Die Einleitung, die folgende Partizipialform, die Schilderung in der Form der direkten Rede der Gescholtenen und die folgende Einführung des Schwurs Jahwes ist in beiden Stücken genau entsprechend aufgebaut; aber was in Kap. 4 lebensvoll, konkret und geschlossen wirkt, kann man sich hier kaum vor einer bestimmten Hörerschaft gesprochen denken, so unklar und verschwommen ist der Eindruck. Dahinter steht eben nicht der von der konkreten Situation erfaßte und diese

[1] Vgl. Löhr, 7f; Baumann, 19ff; Sellin; Edghill, 95 u. a.

Situation lebendig erfassende Profet, sondern einer, der in schriftstellerischer Manier den Profeten nachahmt in Wort und Form, aber ohne seinen Geist. Sachlich sind die Verse an 2, 6f angelehnt, nicht in sklavischer Nachahmung — der Vergleich von 8, 6a mit 2, 6 läßt sogar an absichtliche Änderung in Nebendingen denken — aber doch so, daß vielleicht die Worte דַּלִּים בְּאֶבְיוֹן und עֲנָוִים als eine Art Stichworte hervortreten neben שֹׁאֲפִים. Der einzige selbständige Vers, neben der dürftigen Drohung v 7b, ist das Wort über die Kornwucherer, das vielleicht auf ein — für uns verlorenes — Amoswort zurückgehen mag, keinesfalls jedoch in der überlieferten Form von Amos selbst geprägt ist[1]. 8, 4—7 gibt sich also als eine bewußt auf andere Amosworte zurückgehende Auffüllung durch zweite Hand, die wohl als Vorbereitung und Begründung des in der letzten Vision angekündigten Gerichts gedacht ist. Ein abschließendes Urteil hierüber wie über die folgenden, der Schlußvision vorausgehenden Worte, wird sich erst bei der literaturgeschichtlichen Beurteilung des Amosbuchs ergeben[2].

8, 8 (9, 5). Der Vers nimmt mit dem וְאֵת עַל die Verbindung mit dem Vorhergehenden auf. Es ist nicht notwendig, diesen Hinweis auf „eure Taten" v 7 zu beziehen und dann ein אֱלֹהָה zu erwarten. וְאֵת kann zusammenfassend auf den Gesamtinhalt von v 4—7, also auf das Verhalten der Menschen und die in v 7b angedeutete Haltung Jahwes bezogen werden[3]. Die Verteidiger der Echtheit dieses Verses sehen darum, nicht ganz ohne Grund, hier die in v 7b nur schwach angedeutete Gerichtskatastrophe[4]; auch 8, 9 verlangt vor sich eine derartige Ankündigung. Eine andere Frage ist nun allerdings, ob wir in v 8 diese Gerichtsdrohung zu suchen haben. Eine Drohung, darauf hat schon Wellhausen mit Recht hingewiesen, ist v 8 nicht, sondern eine Frage, die begreiflich machen soll, daß ein Erdbeben eintreten mußte, und damit also eine Erdbebenkatastrophe oder zum mindesten die Androhung einer solchen schon voraussetzt. Die Form des v 8 kann somit erst als nachträgliche Erläuterung einer Androhung des Erdbebens entstanden sein, was bisher nicht genügend beachtet wurde. Wo aber ist diese Drohung zu suchen? Das Nächstliegende ist die Ankündigung des Erdbebens in 9, 5, worauf die Ähnlichkeit des Wortlauts der beiden Verse hinweist (vgl. Duhm, Winter). Erwartet man eine Gerichtsdrohung an unserer Stelle, so ist das Gegebene, in Jahwe den Urheber dieses Gerichts zu sehen, das ist 9, 5 der Fall. Man hat bis jetzt übersehen, daß 9, 5 in den Zusammenhang mit 9, 6 nicht gut

[1] Ob das Interesse am Sabbat im Vordergrund steht (Hölscher, 436) ist fraglich.
[2] S. u. Kap. IV, 2. [3] Gegen Köhler, der das „deshalb" auf das kommende Unheil bezieht. [4] So Oettli, Procksch, Valeton, Baumann, H. Schmidt.

sich fügt: 9, 6 ist ganz analog zu 4, 13 und 5, 8[1] ein Hymnus, der Jahwe als den Schöpfer der Natur preist in typischem Hymnenstil mit koordinierten Partizipien und Verbalformen bei dauernd beibehaltenem göttlichen Subjekt. Dagegen sticht 9, 5, wo nur einleitend das göttliche Subjekt und ein part. gebraucht ist, um dann unter Subjektswechsel von den Folgen des Erdbebens zu sprechen, stark ab. Darum ist die Stimmung von 9, 5 — ganz anders als die Stimmung der Bewunderung im Hymnus — eine düstere, drohende. Unter der berechtigten Voraussetzung, daß die Hymnen 4, 13; 5, 8; 9, 6 aus derselben Feder stammen, wird man daher annehmen müssen, daß 9, 5 von einem andern als dem Hymnenschreiber verfaßt ist und vor 9, 6 nicht seinen ursprünglichen Platz hatte. Vielmehr hat die Androhung des Erdbebens in der Form von 9, 5 einst an der Stelle gestanden, wo jetzt der verwandte v 8, 8 steht; hier ist ihre, durch den Zusammenhang gegebene Stelle. Die Versetzung an den jetzigen Platz mag dann durch den Verfasser des Hymnus selbst erfolgt sein, der seine Ergüsse, wie noch zu zeigen sein wird[1], an Erdbebenweissagungen anschloß. Die so entstandene Lücke wurde von ihm durch 8, 8 ausgefüllt, gleichsam als Hinweis auf die nun 9, 5 folgende Erdbebenankündigung, der dieses Erdbeben im voraus begründen sollte. Nur so ist die eigentümliche Frageform von 8, 8 verständlich; auch die Verwandtschaft von 8, 8 und 9, 5 erklärt sich, ohne daß man zu größeren Streichungen sich gezwungen sieht, damit, daß unter möglichster Wahrung des Wortlauts die Frageform von 8, 8 aus der Drohung von 9, 5 entstanden ist. Ohne mich darauf versteifen zu wollen, vermute ich in dem הַנּוֹגֵעַ (9, 5) eine Änderung eines ursprünglichen Finalverbums (vielleicht nach 8, 8 הֵרָגִיז), die durch den Hymnenschreiber — man beachte die Stilangleichung — veranlaßt ist; ein verbum finitum setzt sich in 9, 5 besser fort als das part. mit Artikel und folgendem Subjektswechsel. Bei diesem Verständnis der beiden Verse bedarf es nicht der bedenklichen Annahme, daß in 8, 8 die seelische Teilnahme der Erde an dem Treiben ihrer Bewohner geschildert sei[2], oder daß schüttelndes Entsetzen des Profeten in ihm das Bild der geschüttelten Erde hervorgerufen habe (Köhler). V 8b ist statt כיאור כאר, statt נשקה entweder mit Oettli נִשְׁקְעָה, oder mit Stärk, Budde שָׁקְעָה nach 9, 5 zu lesen; נגרשה dürfte eine Randverbesserung der folgenden verderbten Verbalform sein (gegen Hirscht). Ist 8, 8 eine spätere Umbildung von 9, 5 so ist damit noch nicht die Frage entschieden, ob die Ankündigung des Erdbebens 9, 5

[1] Vgl. unten zu 4, 13 u. 5, 8.

[2] Vgl. Marti, Procksch, Nowack; der Hinweis auf Mt 27, 51f; Jes 1, 2a; 24, 19f kann das Bedenken nicht zerstreuen.

nicht doch auf den Profeten selbst zurückzuführen ist. Da Amos des öfteren von einem Erdbeben geredet hat, wäre dies an sich durchaus möglich. Aber Bedenken schwerwiegender Art erheben sich dagegen. Der kosmische Aspekt, unter dem dieses Erdbeben geschildert wird, das die ganze Erde und alle ihre Bewohner trifft, unterscheidet sich merkwürdig von den anschaulich-konkreten Worten über das Erdbeben bei Amos 9, 1; 2, 13; 3, 15; 4, 11; 6, 11[1]. Wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß Amos von dem „Wunder" der Nilüberschwemmung gehört hat, so ist das Bild als Illustration eines Erdbebens dem Amos nicht zuzutrauen. Er wählt treffendere Bilder und Gleichnisse und hätte mit einer solchen hinkenden Vergleichung des durch Monate sich hinziehenden allmählichen Steigens und Fallens des Nil mit den plötzlich erfolgenden Erdstößen bei seinen Zuhörern kaum eine Wirkung erzielt. Wie Amos Vergleiche zieht, mag man aus den Bildern vom Hereinbrechen des Tags Jahwes erkennen. Auf die durch den Artikel verdächtigte Gottesbezeichnung יהוה הצבאות hat Wellhausen schon hingewiesen[2]. Der Subjektswechsel, zuerst Erde, dann ihre Bewohner, dann wieder die Erde als Subjekt, wirkt zerfahren und nicht geschlossen, wie das sonst bei Amos der Fall ist. Eine Streichung des Satzes „und es trauern alle ihre Bewohner" scheint mir nicht erlaubt, da der Satz in 8, 8 in derselben Stellung steht. Auch das Wort אבל drückt die Wirkung des Erdbebens merkwürdig gelinde aus; man würde aus dem Munde des Amos eher auf אבד gefaßt sein. Dazu kommt das breit wirkende zweimalige „wie der Nil"[3] und das nachhinkende כלה 9, 5 c α (= 8, 8 b α). Als Gerichtsandrohung ist das Ganze recht wirkungslos und fällt stilistisch und inhaltlich stark ab gegenüber den unbestrittenen Drohworten des Profeten. Aufgrund dieser Erwägungen wird auch 9, 5 an seiner ursprünglichen Stelle nach 8, 7 nicht als echtes Amoswort anzusprechen, sondern wie die vorausgehenden Stücke in Anlehnung an andere Erdbebenweissagungen des Amos eingetragen sein. Es hindert nichts, anzunehmen, daß 9, 5 von derselben Hand stammt wie 8, 4—7 und 8, 9 ff, da es nach rückwärts und vorwärts zwischen diesen Sprüchen sowohl formell als auch sachlich lückenlos verbunden ist.

8, 9—10. Die Einleitung „geschehen wirds an jenem Tage" setzt die Erwähnung dieses Gerichtstages voraus und fügt sich bei der oben genannten Annahme, daß 9, 5 vorhergegangen ist, besser in den Zusammenhang als bei den andern Erklärungsversuchen[4]. Der Gerichtstag,

[1] Vgl. auch Lindblom, 93. [2] Vgl. noch Löhr, 57.

[3] Zu einer Änderung des einen in בְּאֹר (Riedel, Baumann) besteht kein Grund.

[4] Die sachlich nicht unbegründete Deutung Sellins, in den beiden Versen eine

den der Schreiber im Auge hat, ist also der Tag, an dem die Erdbebenkatastrophe (9, 5) eintritt. V 9 steht durch die Schilderung der Verfinsterung dieses Tages auch in gedanklicher Verbindung mit dem Vorausgehenden, insofern er das Bild der Naturkatastrophe fortsetzt. Diese natürliche Annahme eines Zusammenhangs in Kap. 8 ist näherliegend und enger als die Vermutung Sellins, daß v 9 in Verbindung mit 5, 18—20 eine positive ergänzende Charakteristik des Tages Jahwes gegeben habe; daß eine Verwandtschaft zwischen jener Schilderung des Tages Jahwes und unserem Vers besteht, soll nicht bestritten werden, nur bezweifle ich, daß v 9 als Ergänzung von 5, 18—20 sich reibungslos dort anschließen läßt. Amos gebraucht in seinem Wort über den Tag Jahwes die Begriffe „Licht" und „Finsternis" als Metaphern, dann kann er kaum im gleichen Atemzug von wirklicher Finsternis sprechen; was wir in v 9 vor uns haben, ist keine Ergänzung zu jenen bildhaften Ausdrücken, sondern eine nachträgliche Übertragung des Bildhaften in die Sphäre des Wirklichen. Aus der Bezeichnung des Tages Jahwes mit Licht und Finsternis, die in Kap. 5 nichts anderes ist als ein Bild für die seelische Seite der Freude und Trauer [1], ist hier in Anlehnung an jenes Bild eine wirkliche Verfinsterung der Sonne geworden. Der Schreiber dieses Verses hat 5, 18 ff gekannt und einer Umdeutung unterzogen, in der er auf die Worte „Licht" und „Finsternis" anspielt [2]. Aus diesem Grunde ist es fraglich, ob die von Cheyne nach Jer 15, 9 in בְּעוֹד יוֹם verbesserte Lesart auch die ursprüngliche ist. Der überlieferte Text בְּיוֹם אוֹר ist zu belassen; in diesem Ausdruck steckt wie in חֹשֶׁךְ eine absichtliche Anspielung auf 5, 18 ff. Die Diktion des Schreibers ist auch sonst nicht so flüssig, daß die genannte Verbesserung seinem Stil wirklich näher käme. Die Anlehnung an Kap. 5 läßt sich auch in v 10 feststellen. Da ist von Festen und Liedern [3] die Rede, genau wie in dem auf jenes Wort vom Tage Jahwes folgenden Scheltwort des Amos 5, 21 ff. Das ist um so auffälliger, wenn man beachtet, daß die beiden Sprüche 5, 18 ff und 5, 21 ff ursprünglich zwei getrennte Einheiten darstellen, die nicht der gleichen Situation entstammen [4].

Ergänzung zu den Bildern vom Tage Jahwes in 5, 18 ff zu sehen, hat ihre Schwierigkeit darin, daß es so vollkommen dunkel bleibt, wie das Stück aus seinem einstigen Zusammenhang herausgerissen und hierher verschlagen wurde, um so mehr als es bei Sellin in Kap. 8 jetzt isoliert gedacht ist. Zum sachlichen Zusammenhang mit 5, 18 ff s. sogleich.

[1] Vgl. König, Stilistik, 95.

[2] Ob hier eine wirkliche Sonnenfinsternis (Michaelis 9./2. 784; G. A. Smith 15./6. 763) den Vers bedingt hat, ist nicht auszumachen; umgekehrt Procksch, der die Möglichkeit erwägt, daß das Wort vor die Sonnenfinsternis falle; doch vgl. zum Ganzen Marti.

[3] Vgl. u. zu 5, 18 ff.

[4] Die plötzliche Wendung zur Anrede in v 10 „eure Feste" muß neben den un-

Der Gedanke an Feste und Lieder kommt hier ganz unvermittelt und ist aus einer konkreten Lage gar nicht zu erklären. Dagegen kommt sofort Licht in das Dunkel, wenn man erkennt, daß der Verfasser die schriftliche Komposition der Amossprüche kennt und stichwortartig verwendet; dies scheint mir die einzig befriedigende Erklärung des Spruches zu sein[1]. Der eigentliche Gedanke von v 10, die Umkehrung von Freude in Trauer, der in dem Amosspruch 5, 18—20 schon enthalten ist, wozu man noch 5, 16f vergleichen mag, ist schon in v 10a erschöpft; v 10b u. c bringen lediglich eine mehr oder weniger anschauliche Ausmalung dieser Trauer, die keine besondere Originalität verrät: nach der Beschreibung der allgemein bekannten Trauerbräuche in v 10b sucht v 10c, freilich in unbeholfener Weise, den Eindruck des Gerichtstages noch einmal zusammenzufassen. Daß Gott selbst den Sack auf alle Lenden und die Glatze auf jedes Haupt bringt, ist nicht gerade eine glückliche Formulierung. Eine Unklarheit bieten die Suffixe in v 10c; als fem. sind sie nicht zu gebrauchen, ihre verbreitete Deutung als neutra „ich mache es wie die Trauer um den Einzigen" wirkt nach den vorausgehenden konkreten Bildern recht blaß; die auf den Tag v 9 bezogene Änderung in masc. nach LXX steht nach den mannigfach wechselnden Objekten in reichlich weiter Entfernung zu dem Beziehungswort. Trotzdem scheint mir diese letzgenannte Lesart noch die erträglichste zu sein. Was jedoch mit „seinem Reste" gemeint ist, bleibt auch bei dieser Fassung unklar; der Schreiber hat wohl auch hier einen bei Amos beliebten Ausdruck verwendet (vgl. 4, 2; 9, 1), ohne sich über seine Brauchbarkeit für seinen Zusammenhang viel Gedanken zu machen. Auch daß der Tag Jahwes, der doch nach der Meinung des Verfassers alles bisher dagewesene Unglück übertreffen wird, in sklavischer Parallelität zu v 10cα mit einem „bitteren Tag" verglichen wird, zeigt einen Mangel an sprachlichem Können; man würde eher erwarten: „und seinen Rest zu (ל?) einem bitteren Tag"; aber auch das gibt keinen einwandfreien Sinn, so daß man sich am besten mit dem überlieferten Text begnügt. Diese sachlichen und stilistischen Unebenheiten nötigen zur Annahme, daß auch hier ein anderer schreibt als Amos. Die Verwandtschaft in Wortschatz und Gedanken mit echten Amosworten hat dazu beigetragen, daß die Mehrzahl der Forscher für die Echtheit dieser Verse eingetreten ist; sie

persönlich gehaltenen andern Strafen auffallen, erklärt sich aber durch wörtliche Übernahme aus 5, 21; 5, 23 ist statt „deine Lieder" „eure L." zu lesen, so daß auch darin eine Übereinstimmung im Wortlaut besteht.

[1] Wollte man mit Sellin die Verse ursprünglich hinter 5, 18—20 lesen, so würden sie dort eine wenig wirkungsvolle Vorwegnahme des Folgenden bedeuten.

erklärt sich jedoch, wenn man diese Verwandtschaft näher vergleicht, als eine Umdeutung und Verwertung jener Amossprüche zur Darstellung des Gerichtstages, die trotz äußerer Ähnlichkeit wenig spüren läßt von dem Geist und der Wirkungskraft echter Aussprüche des Profeten [1].

8, 11—12. In diesen beiden Versen steht kein Wort, das man noch nicht zu streichen vorgeschlagen hätte, um wenigstens einen Teil für Amos zu retten. Der eine Teil der Ausleger sieht im Blick auf v 13 die Worte, die für die Vorstellung von wirklichem Hunger und Durst brauchbar sind, als echt an, der andere Teil dagegen möchte die Worte halten, die bildlich von Hunger und Durst reden. Doch es ist sehr die Frage, ob es in diesem Zusammenhang wirklich, wie oft kategorisch erklärt wird, unmöglich ist, daß beide Formen der Gerichtsweissagung, die bildliche und die wirkliche Ankündigung von Hunger und Durst nebeneinander gestanden haben [2]. Mit v 11 setzt eine neue Gerichtsschilderung ein, die schon durch die besondere Einleitung sich von der vorausgehenden abhebt, von der sie sich auch inhaltlich unterscheidet. Anderseits ist durch die neue Einleitungsformel in v 13 das Ende dieses Gerichtsbildes festgelegt, da schon die Einleitung „an jenem Tage" nicht zu dem Inhalt von v 11f paßt. Die Einleitungsformel einfach zu streichen, liegt kein zwingender Grund vor. So ist es zunächst das Gegebene, v 11f für sich zu betrachten. Wenn hier eine neue Gerichtsschilderung ohne nähere Begründung gegeben wird, so ist das nach 9, 5 (8, 8) und 8, 9f nicht weiter befremdlich: es reihen sich hier verschiedene Bilder des Endes aneinander. Dasjenige, das v 11f zeichnet, ist klar; es gilt nach der Meinung der Zeit als Unglück, wenn das Jahweorakel schweigt, und kann den Menschen bis an den Rand der Verzweiflung bringen (vgl. I Sam 28, 6ff). Ein solch verzweifeltes, und doch erfolgloses Suchen nach Jahwes Rat und Weisung schildert v 12. So tief die religiösen Hintergründe dieses Gedankens sein mögen (vgl. Dt 8, 3; Mt 4, 4; Joh 4, 34), so muß doch dahingestellt bleiben, ob wir solche Erkenntnis dem Schreiber dieser Worte zutrauen dürfen; das Eine jedoch ist deutlich: als Bild des Gerichts nehmen sie sich in ihrer Umgebung eigenartig aus. Welches ist die Strafe, die Jahwe sendet? Dem Sinn nach muß man wohl mit Budde antworten: das Ausbleiben des Jahwewortes; doch

[1] Es ist zu vermuten, daß neben der aus 5, 18ff entlehnten Anspielung die Reihenfolge der „Stichworte" חֹשֶׁךְ, אוֹר, חֹג, שִׁיר, אַחֲרִית, יוֹם auch in הִפֵּל, אֵבֶל, קִינָה eine Anspielung auf Worte echter Amossprüche steckt.

[2] Auch die Umstellungen Alberts, ZAW 1913, 270f v 9, 10, 13, 11, 12, 14 ergeben keine befriedigende Lösung.

der Wortlaut sieht in dem Hunger danach, den Jahwe schickt, schon das Unglück, während wir das eher als gutes Zeichen deuten würden und uns dabei auf das Wort des Amos selbst berufen könnten: suchet mich, so werdet ihr leben! (5, 4). Wie dem auch sein mag, geschickt ist diese Formulierung des Gedankens nicht, da man annehmen muß, daß auch in den Augen des Verfassers das Unglück im Nichtfinden des Jahwewortes liegt. Diese Verlegenheit in der Ausdrucksweise läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß sich der Verfasser gebunden fühlte durch das Bild einer wirklichen Hungersnot, die Jahwe schickt, und in dieser Gebundenheit die Formulierung von v 11a zustande brachte, der er dann in v 11b die Umdeutung ins Religiöse anfügte. Und zwar hat ihm als Vorbild 4, 6ff vorgeschwebt, wie aus der Zusammenstellung von Hunger und Durst (so in 4, 6f) in v 11b zu ersehen ist, obwohl in v 11a nur die Hungersnot genannt ist. Der stilistische Rahmen der beiden Verse entspricht genau dem Aufbau von 4, 7f: zuerst das von Gott geschickte Unglück (perf.), dann die Folge וְנָעוּ mit לְ und inf. und der Mißerfolg des Suchens וְלֹא mit impf. Daß es nicht Amos selbst ist, der hier das Wort hat — den in v 11 enthaltenen Gedanken grundsätzlich ihm abzusprechen oder gegen eine Wiederholung der Form bei ihm Bedenken zu haben, liegt kein Grund vor — beweisen die Unebenheiten in Form und Gedanken. Zu der genannten Schwierigkeit in v 11a kommt die andere, daß im Munde Jahwes ein דְּבַר יהוה nicht gut denkbar ist. Mit Stärk, Köhler einfach an beiden Stellen דִּבְרֵי zu setzen (bei דברי v 11b ginge es noch an), scheint mir nicht ganz unbedenklich. Auch die Worte „von Meer zu Meer“ und „von Norden nach Osten“ klingen, wenn man die plastischen Ausdrücke von 9, 4ff dagegen hält, wenig konkret[1] und sind wie die vorausgehenden kosmisch gefärbt[2]. Formell fällt schon die Einleitungsformel auf; sie entspricht z. T. der Form von 4, 2; ein der Einleitungsformel folgendes נאם יהוה ist bei echten Amossprüchen nicht zu belegen. Amos verwendet es am Ende des Spruches; an Stellen, wo es sich innerhalb des Spruches befindet, ist es nicht ursprünglich[3]. Gegen das Hiphil von שׁלח hat schon Wellhausen seine Bedenken geäußert, die trotz Ex 8, 17 bestehen bleiben. Die Form des ganzen Satzes v 11 fügt sich schlecht in eine lebendige Gerichtsschilderung und gleicht mehr einer verdeutlichenden Erklärung, was sich nur verstehen läßt aus der Bezugnahme auf die Hungers- und Wassersnot in 4, 6ff, die dem Verfasser vorschwebt[4]. Kein Wunder, daß man auch

[1] Vgl. Nowack, Marti. [2] Vgl. Hölscher, 436 Anm. 1; dazu unten Kap. III.
[3] Die Echtheit von 3, 13b ist mit Recht bestritten; vgl. unten zu 3, 13; 6, 8; 6, 14 und 9, 7. [4] Mit der fragwürdigen Erklärung, daß hier von einem Suchen

aus solchen formkritischen Erwägungen heraus an eine Streichung dieser Bestandteile gedacht hat, da sie wenig von der Form der andern Amosworte an sich tragen. Streicht man jedoch die auf den geistlichen Hunger bezogenen Worte, so bleibt ein Gerippe ohne Fleisch und Blut. Deshalb läßt sich das Stück auch nicht teilweise für Amos retten; die Echtheit des Ganzen steht und fällt mit der Echtheit seiner einzelnen Teile. Aufgrund der genannten Erwägungen wird sie fallen müssen. Es ist auch hier das Ergebnis, daß der Verfasser unter Anlehnung an echte Amosworte gearbeitet hat, denen er durch eine Umdeutung ins Religiöse eine andere Wendung gab.

Aber selbst diese Umdeutung ins Geistige, die nach ihrer formellen Seite auf den Verfasser selbst zurückgehen mag, ist nach ihrem Gedankengehalt nicht sein originales Produkt, sondern erklärt sich als Kombination der Gedanken von 4, 4f und 5, 4f mit denen von 4, 6ff[1]. Der Gedanke dieser letzgenannten Amosworte und der des Kehrverses von 4, 6ff ist schuld an der eigenartigen Methode, die dem Verfasser vielleicht recht geistreich erscheinen mochte, den Hunger und Durst ins Geistige zu übertragen.

8, 13—14. Das Urteil, daß hier spätere Hand unter Benützung von echten Amosworten eine Gerichtsschilderung gibt, wird sich auch für diese Verse bestätigen. Wie schon bemerkt, setzt die Einleitung zu v 13 neu ein. „An jenem Tage" kann nicht einfach die vorausgehende Gerichtsverkündigung fortsetzen, da das in v 11f genannte Unglück sich auf eine längere Zeitspanne erstreckt[2]. In dieser Einleitung hat der Verfasser den „Gerichtstag" im Auge, der für ihn nach der Analogie des Tages Jahwes eine feststehende Größe ist[3]; ebenso ist der Ausdruck „an jenem Tage" für ihn festgeprägt, wie der Vergleich von 8, 3 und 8, 9 ergibt. Aus diesem Grunde empfiehlt es sich nicht, mit Marti darin eine Erklärung speziell zu 8, 3b sehen zu wollen. Tatsächlich ist doch auch hier die Schilderung des Gerichtstages, die uns schon in den vorhergehenden Stücken begegnet ist, weitergeführt und in v 14 um eine Begründung der Gerichtsdrohung erweitert. War das zuvor angesagte Unglück ganz allgemein als Volkskatastrophe gedacht, so handelt es sich hier etwas bestimmter formuliert um die Jugend des Volkes; auch das ist ein Grund, v 13f gesondert zu betrachten. Trotzdem kann ein gewisser Zusammenhang mit dem Vorausgehenden

---

nach Jahwewort und -kult in der Verbannung im unreinen Land geredet werde (so Desnoyers, 241), ist nicht viel geholfen.

[1] Dadurch wird die sachlich nahegelegte Annahme bestärkt, daß in der ursprünglichen schriftlichen Fassung 4, 6ff und 5, 4f zusammengefaßt waren, vgl. unten z. d. St.

[2] Vgl. Wellhausen. [3] Vgl. das zu v 9f Bemerkte.

nicht geleugnet werden. Daß der Durst v 13 als Ursache des Unglücks genannt wird, ist kaum ohne den Blick auf v 11f denkbar, und daß das zuvor gezeichnete Gerichtsbild hier erweitert werden soll, ist aus der wiederholten Einleitung „an jenem Tage" zu entnehmen. Diese Einleitungen kurzerhand zu streichen oder zu verschieben (Löhr, Baumann, Sellin u. a.), liegt ein zwingender Grund nicht vor. Merkmale späterer Interpolation lassen sich auch für v 13f feststellen, das gilt besonders für die Drohworte v 13 und 14c. Eigenartig mutet die plötzliche Beschränkung auf Jungfrauen und Jungmannschaft an, nachdem vorher allgemein vom Volk gesprochen war; auch dann wäre dieser Übergang in der Sache selbst ganz unbegründet, wenn man in der Jugend die Blüte des Volkes sehen möchte; man muß unwillkürlich fragen: ist es nur die Jugend, die sich dem Götzendienst hingibt (v 14), daß sie allein die Strafe zu tragen hat? Das ist gewiß nicht die Meinung des Verfassers, er sieht in dem Götzendienst eine Verschuldung des ganzen Volkes. Daß dies dem Wortlaut nach unklar bleibt, liegt wiederum an einer gewissen Gebundenheit des Autors an eine Vorlage. Das Bild der gefallenen Jungfrau entstammt der Totenklage 5, 1ff; mit teilweiser wörtlicher Entlehnung ist es hier aufgenommen, nur vom Bildhaften ins Wirkliche übertragen, eine Eigenart, die in v 9 schon an der Arbeitsweise des Interpolators festgestellt werden konnte. Daß dieses Vorbild von 5, 1ff hier im Hintergrund steht, geht aus dem Schlußsatz v 14c mit Sicherheit hervor[1], der nach 5, 2 geformt ist. Die Verbindung von Jungfrauen und Jungmannschaft lag an sich schon nahe, dürfte aber ebenfalls auf den in 5, 3 enthaltenen Gedanken zurückgehen, das Wort בחורים vielleicht aus 4, 10 entnommen sein. Auch der Durst als Strafe gehört zu dem übernommenen Gut, wie sich schon bei der Betrachtung von v 11f ergeben hat. Hier hinkt die Begründung des Ohnmächtigwerdens „durch Durst" auffallend nach, was man am liebsten als späteren Nachtrag beurteilen möchte; doch dann wäre das Gerichtsbild noch weniger konkret und vorstellbar, daß man doch lieber den stilistischen Schönheitsfehler mit in Kauf nimmt. Allerdings plastisch und anschaulich wird darum die Drohung noch nicht; sie macht nicht den Eindruck, daß sie aus einer bestimmten Situation heraus einer Hörerschaft gegenüber geprägt ist. Trotz der übertreibenden Ausdrucksweise kann

[1] Diesen Satz an andere Stelle zu nehmen (etwa mit Sellin vor 14a), ist nicht nötig; vielmehr stört eine solche Vorwegnahme die Wirkung, da sie das Gerichtswort des nötigen Abschlusses beraubt. V 14a u. b ist kein Schluß. Es ist die schon bei 8, 10 beobachtete Eigenart des Interpolators, daß er in dem Schlußsatz reichlich spät den Gedanken des Anfangs wieder aufnimmt.

man nicht sagen, daß das Wort besonders eindrucksvoll sei (vgl. auch Winter). Alle diese Beobachtungen, zu denen sich noch die Unsicherheit gesellt, ob hier Jahwe oder der Profet als Sprecher gedacht ist, sind Gründe, auf die sich unser vorausgeschicktes Urteil über die Echtheit und Eigenart der Verse gründet. Auch v 14, der die Begründung nach dem Drohwort bringt und sich auf diese Weise von den echten Amosworten, wo die Begründung stets dem Drohwort vorausgeht, unterscheidet [1], und dadurch an Wirkungskraft einbüßt, bestätigt so die Beobachtungen, die an v 13 gemacht wurden. Die Form des Partizips mit nachfolgender Perfektform ist bei den Weherufen des Amos 5, 7 ff (vgl. 2, 7; 5, 12) gebraucht, schließt sich also stilistisch an Amosworte an, verliert jedoch durch das Zuspätkommen hinter der Drohung (hier hat das part. die Wirkung einer Einschränkung) die packende Lebendigkeit, die diese Form dem Scheltwort an den genannten Stellen gibt [2]. Es liegt eine formelle, aber keine geistige Verwandtschaft mit jenen andern Amossprüchen vor. Auch der Gedankengehalt von v 14 gehört zu einem Gebiet, das Amos sonst nirgends streift, der Vers redet vom Götzendienst (gegen Sellin, Gressmann); daß nicht an Bilderdienst innerhalb des Jahwekultes gedacht ist, geht aus der Schwurformel חַי (so ursprünglich lautend) hervor in Verbindung mit der durch das Possessivpronomen näher gekennzeichneten und damit von andern Gottheiten unterschiedenen Gottesbezeichnung. Die ursprünglichen Gottesnamen sind allerdings, ähnlich wie in den Lokalsagen der Genesis getilgt [3] und durch harmlosere Bezeichnungen ersetzt. Man kann dies am besten aus dem liturgischen Gebrauch der Schrift heraus verstehen. So ist aus vielleicht ursprünglichem אֲשֵׁרָת (Grätz, W. R. Smith, Oort, Elhorst, Kittel, Procksch, Duhm) oder אָשְׁמַת (Gressmann, Köhler, Edghill) [4] jetzt אָשְׁמַת = Schuld geworden. Möglicherweise hat es sich auch um die Lokalgottheit von Betel (Wellhausen, Cheyne, Guthe, Nowack, Marti, Sellin) gehandelt. Ebenso scheint ein ehemaliges דַּרְכְּךָ (Hoffmann, Winckler u. a.) in jetziges דַּרְכְּךָ nachträglich umgewandelt zu sein (vgl. LXX); ja, man kann fragen, ob auch „dein Gott Dan“ noch die ursprüngliche Bezeichnung ist. Wie man auch den ehemaligen Wortlaut wieder herstellen mag, das Eine

---

[1] 3, 12c gehört nicht zu 3, 12a u. b, sondern zum Folgenden. So läßt sich bei Amos eine dem Gerichtswort folgende Begründung nicht belegen; gegen Balla, 22f; 30.

[2] Das Einfügen eines „Wehe“ vor v 14 (Budde) wird dem Sinn des Verses im Zusammenhang nicht gerecht. [3] Gegen König, ZAW 1914, 17f, der wie Harper, Hoonacker u. a. das אשמת für ursprünglich hält.

[4] Vgl. Cheyne, Traditions and Beliefs 1908, 18 Anm. 3; Hommel, Expos. Tim. 1911/12, 93; ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, 58.

ist klar, der Verfasser geißelt den an einzelnen Kultstätten des Landes geübten Götzendienst und sieht darin wie die späteren Profeten den Grund zum Untergang der Nation [1]. Die Polemik gegen den Götzendienst, so nahe sie gelegen hätte, ist dem Amos selbst ganz fremd und weist auf eine andere Einstellung zu diesen Dingen; daß aber der Verfasser in diesem Zusammenhang gerade auf solche Begründung kommt, die eine sachliche Beziehung zu den bisherigen Gedanken nicht aufweist, hat seinen Grund darin, daß er auch in dieser Polemik das Wort des Amos gegen die Heiligtümer 5, 4f [2] im Auge hat und es umdeutet im Sinne des Götzendienstes. Es ist dieselbe Erscheinung wie 8, 9f, wo durch Anlehnung an zwei einander folgende Amossprüche heterogene Gedanken zu einem Bilde verarbeitet sind. Wir erkennen darin dieselbe Hand, die unter Benutzung von andern Amosworten hier die verschiedenartigsten Gerichtsbilder aneinanderreiht.

Dadurch ist einerseits das Bruchstückartige des ganzen Abschnittes 8, 4—14 bedingt, aber auf der andern Seite läßt sich ein gewisser, wenn auch oft nur noch formeller Zusammenhang der Einzelteile nicht leugnen. Nur bei Berücksichtigung dieser beiden Momente wird man dem eigentümlichen Konglomerat von Gerichtsdrohungen gerecht werden. Es handelt sich in dem Abschnitt um die Ausmalung des Gerichts nach verschiedenen Seiten hin und in wechselnden Farben. Dazu bot die drohend andeutende Art der dritten und vierten Vision willkommenen Anreiz, hier gleichsam als Vorbereitung der letzten Vision mit ihrer alles vernichtenden Gerichtsschilderung einzelne Bilder noch einzufügen. Diese Gerichtsbilder sind in sachlicher und formeller Anlehnung an andere Amosworte, hauptsächlich aus den 4. und 5. Kapitel gewonnen und beweisen in Stil und Gedankengehalt nicht den lebendig sprühenden und doch klaren Geist des Profeten, sondern rühren von einem Menschen her, der für Wort- und Gedankenspiele eine bestimmte Vorliebe hat, aber dabei an der Oberfläche bleibt und nicht bis zur Tiefe echter Amosworte vordringt. Damit fällt das Stück in jeder Hinsicht aus dem Rahmen der eigentlichen Amosworte, besonders aus der Schilderung der Visionen heraus, die mit 9, 1 ihre Fortsetzung nimmt und direkt an 8, 2 anzuschließen ist [3].

---

[1] Eine ähnliche Art der späteren Umdeutung von Amosworten liegt auch in der gegenwärtigen Gestalt von 5, 26 vor.

[2] Vgl. dazu Löhr, 18, der allerdings nur an der Echtheit des Wortes über Beerseba zweifelt.

[3] Zur literaturgeschichtlichen Beurteilung der Einschübe vgl. Kap. IV, 2; zur Zusammengehörigkeit der Visionen S. 60ff.

5. Die Vision im Heiligtum. 9, 1—4. 7.

Trotzdem die bisherigen Auslegungen dieser Vision in dem Endergebnis übereinstimmen, daß nämlich die Zerstörung des Heiligtums oder Altars von Betel angekündigt werde, gehen die Deutungen und Rekonstruktionsversuche im Einzelnen weit auseinander. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Auseinandersetzung mit den einzelnen Lösungen hier in extenso vorzuführen; daß sie der Untersuchung zugrunde liegt, wird dem Kenner nicht verborgen bleiben.

Wichtig für die Auslegung wird immer der Vergleich mit den vorausgehenden Visionen sein. Es ist daher zunächst nötig, die Unterschiede und Ähnlichkeiten mit den ersten Visionen ins Auge zu fassen. Schon daß diese Vision allein steht, während die andern paarweise erscheinen, gibt ihr besonderen Nachdruck und Bedeutung: in der letzten Vision liegt der Höhepunkt, in dem die Visionenreihe gipfelt. Dadurch sind die Unterschiede zu den vorbereitenden Gesichten bedingt, so daß es nicht die Aufgabe sein kann, den verderbten Text möglichst an die Form der vorherigen Visionen anzugleichen[1]. Man hat gleich das Gefühl, daß Amos hier nach den Andeutungen der vorausgehenden Visionen das Letzte und Entscheidende sagen will und dafür eine besondere Form hat. Schon die Art des Gesichts läßt dies noch erkennen. Es handelt sich hier nicht um das konkrete Schauen irgendeines Objekts, das jeder andere ebenfalls zu sehen in der Lage wäre, wie bei den beiden vorhergehenden Visionen; dafür hat Amos die typische Form: so ließ mich Jahwe schauen . . . und er sprach: was siehst du Amos?; darauf die Antwort des Profeten und die „Deutung" durch Gott; diese Form hat für die alltäglichen Gegenstände einen guten Sinn, bei der letzten Vision dagegen nicht. Darum ist sie auch — das entspricht dem Stil des Profeten, der keine überflüssigen Worte macht — eingeleitet mit einfachem „ich sah". Was er diesmal sieht, braucht ihm nicht erst abgefragt zu werden, es ist Jahwe selbst. Gerade dieser Unterschied in der Form im Vergleich zu den ersten Visionen sollte davor warnen, dort auch schon Jahwe als das Objekt des Gesichts ansehen zu wollen. Es ist auch hier kaum so zu denken, daß das sinnliche Schauen des Altars erst die Vision Jahwes veranlaßt habe[2].

Das für den Profeten gewaltigste Erlebnis erfolgt ganz ähnlich wie Jes 6, 1 im Heiligtum; an diesem Ort ist eine solche Vision immer noch am verständlichsten, da dort die Nähe Gottes für jeden am deut-

[1] Am konsequentesten ist dies von Budde, doch ohne befriedigendes Ergebnis versucht worden. [2] So Hölscher, 198.

lichsten fühlbar ist; die Form des Erlebnisses entspricht traditioneller Vorstellung[1]. Man nimmt fast allgemein an, daß es das Heiligtum von Betel sei, wo der Profet dieses Erlebnis gehabt habe; doch ist das weder notwendig noch wahrscheinlich; das Äußere, die Umgebung, die genaue Beschreibung der Situation ist dem Profeten ganz nebensächlich; gerade daran ist der „echte" Amos zu erkennen, daß der äußere Rahmen bei dem Erlebnis verschwimmt, und nur das in Gedächtnis und Wort festgehalten wird, was zu der folgenden Deutung in Beziehung steht. Die kurz gedrängten Worte geben die ungeheure Spannung wieder, unter welcher der Profet steht; darum ist es auch als verfehlt anzusehen, wenn man eine möglichst anschauliche, sinnlich konkrete Beschreibung der Einzelheiten hier erwartet und rekonstruieren möchte; es fällt ganz aus dem Rahmen des visionären Schauens, Jahwe etwa mit einem Hammer in der Hand dargestellt oder an einen Diener zu denken, der den Befehl auszuführen hätte[2]. Damit jedoch, daß Amos die Gottheit hochragend über dem Altar erschaut, kann die Vision noch nicht zu Ende sein; Amos hat zweifellos noch mehr gesehen, und das die Deutung einleitende ויאמר kann nicht ursprünglich an seiner jetzigen Stelle gestanden haben, zumal es in seinem gegenwärtigen Zusammenhang kaum einen Sinn gibt. Wenn der Profet auf den Säulenknauf schlägt, so beben doch davon noch nicht die Schwellen; ein Schlag, der so wirkt, muß von anderer, übermenschlicher Hand und Gewalt geführt werden! Da liegt es doch am nächsten, daß Jahwe selbst es ist, der mit gewaltiger Faust auf die Säulen schlägt, daß die Schwellen erzittern. Späteres Feingefühl konnte dieses drastisch anthropomorphe Bild nicht mehr ertragen und hat die heutige Textform hergestellt aus ursprünglichem וְנֵךְ הַכַּפְתּוֹר וְיִרְעֲשׁוּ הַסִּפִּים und durch Heraufnehmen des ויאמר an den Anfang[3]. Was Amos sieht, ist somit vollkommen klar und auf dem Boden visionären Schauens ganz einwandfrei; auch bei der Inauguralvision des Jesaia gehört das Schwanken der Schwellen zur Eigenart des profetischen Gottschauens. Daß dieses Erbeben bei Jesaia anders begründet ist (als Folge des Rufens der Seraphim), ist für das Schauen dieses Vorgangs selbst belanglos, gestattet aber einen wertvollen Einblick in die verschiedene Geistesart der beiden Profeten. Die drastische Vorstellung bei Amos, bei welcher Jahwes Faustschlag die Ursache des Bebens ist, entspricht ganz der

[1] Vgl. Hölscher, 44.

[2] So Hitzig, Ewald, Driver, Harper, Lindblom u. a., die an einen Engel aus Jahwes Hofstaat denken.

[3] Die Wiedergabe von הכפתור durch *ἱλαστήριον* in der LXX beruht auf einem Mißverständnis und ist nicht weiter verwendbar.

herben Wucht seiner aktiven Gottesauffassung, die auch sonst in dieser Färbung bei ihm zutage tritt.

Das Verständnis des Folgenden hängt davon ab, daß man sich der Ähnlichkeit mit den beiden vorausgehenden Visionen klar bewußt wird. Die innere Struktur des Ganzen ist trotz der Verschiedenheit dessen, was geschaut wird, doch die gleiche wie bei 7, 7f und 8, 1f. Dies wurde bisher nicht genügend beachtet. Man muß hier genau wie dort Vision und „Deutung" scharf auseinanderhalten. Das Geschaute liegt für den Profeten in der Vergangenheit und ist ein in sich geschlossenes Objekt oder Faktum, die Deutung dagegen ist Weissagung von etwas, das erst kommt und mit dem Geschauten selbst nicht zusammenfällt, sondern nur durch die Vision angeregt ist. Alle bisherigen Deutungen kranken daran, daß sie den Trennungsstrich zwischen Vision und Deutung nicht scharf genug ziehen und so entweder die Deutung schon in die Vision hineintragen[1], oder, was schon zur Deutung gehört, noch zur Vision rechnen und so Elemente der Vision mit der Deutung vermengen. Von einer Zerstörung des Heiligtums oder etwa einer Ankündigung einer solchen Zerstörung kann demnach hier nicht die Rede sein. Was der Profet sieht, ist das Erbeben der Schwellen, mehr nicht, also auch nicht das Zusammenstürzen der Säulen oder des Altars; dieses Beben ist der in sich abgeschlossene Vorgang in der Vision, der mit der Deutung sachlich direkt nichts zu tun hat, so wenig wie der geschaute Obstkorb mit dem Ende, oder das wahrgenommene Bleilot mit dem göttlichen Gericht. Es ist vielmehr analog zu jenen beiden Visionen ein bestimmter Zug der Vision und ein bestimmtes Wort, das für die Deutung eine Rolle spielt. Auch hier ist die Deutung, psychologisch geredet, durch eine Assoziation veranlaßt. Das entscheidende Wort ist in dem letzten Eindruck des Profeten von dem Geschauten enthalten in dem Ausdruck וירעשו הספים. Das Verbum רעש, das gewöhnlich von der Erdbebenerschütterung gebraucht wird, enthält diese Anregung der Deutung innerhalb der Vision. So dürfte die Rekonstruktion des verderbten Textes von 9, 1b durch Volz[2] dem ursprünglichen Sinn am nächsten gekommen sein, der in dem בראש ein einstiges בְּרַעַשׁ vermutet und liest: וְאַהֲרֹג אֲבַצְּעֵם בְּרַעַשׁ כֻּלָּם = ich will sie alle im Erdbeben vernichten (abschneiden), womit die Parallele zum folgenden Halbvers bis ins einzelne ebenfalls trefflich

[1] Darunter fallen sämtliche Auslegungen, die von einer Ankündigung der Zerstörung des Heiligtums in Betel sprechen und evtl. noch 3, 14 in diesen Zusammenhang hereinbringen. Auch Sellin hat, trotzdem er von einer Trennung zwischen Vision und Deutung spricht, diese Scheidung nicht konsequent durchgeführt.

[2] ThLZ. 1900, Sp. 291; vgl. Procksch, Sellin.

wieder hergestellt ist. Das Wortpaar וירעשו und ברעש spielt in dieser Vision eine ähnliche Rolle wie ḳajiṣ-ḳeṣ und die doppelte Verwendung von ʾanāk in den vorausgehenden Visionen. Das zur Jahwevision gehörende Zittern der Schwellen des Heiligtums veranlaßt die Weissagung eines kommenden Erdbebens. Erst mit dieser „Deutung" wendet sich der Blick des Profeten in die Zukunft. Daß dieser scharfe Schnitt zwischen Vision und Deutung, der vor dem „und er sprach" in 9, 1b eintreten muß, richtig ist, beweist die Tatsache, daß in der Deutung und der ihr folgenden Ausführung des Gerichtsbildes mit keinem Wort mehr auf die in der Vision enthaltenen Elemente zurückgegriffen wird[1]. Darum ist es auch nicht richtig, den Gedanken an das Heiligtum noch in dieses Gerichtsbild in irgendeiner Gestalt herüber zu ziehen, auch wenn es in der Form geschieht, daß man die beim Opferfest versammelte Menge als die von Jahwe Bedrohten ansieht. V 2f und besonders v 4 zeigen mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß der Profet nicht die Festversammlung, sondern die ganze Nation im Auge hat[2]. Und wenn man mit Sellin diesen Widerspruch mit der Auskunft überbrücken wollte, daß „das Volksgros dort beisammen ist", so spricht immer noch dagegen, daß in diesem Fall der Profet sich die direkte Anrede der Bedrohten mit der zweiten Person, die doch viel wirksamer ist, nicht hätte entgehen lassen.

Was Amos hier als Gottesbeschluß, den er durch das Schauen der Gottheit selbst bekräftigt weiß, verkündet, ist die restlose Vernichtung von ganz Israel; nur so haben die folgenden Verse, die sich darum bemühen, jede Möglichkeit des Entrinnens abzuschneiden, einen Sinn. Mit diesem Gedanken ist erreicht, was von der ersten Vision an dunkel im Hintergrund stand und in den folgenden Visionen andeutend vorbereitet wurde. Erst in dieser Vision liegt das Ziel, auf das hin die Visionenreihe zusammengeschaut sein will, der Gipfel der Steigerung, die von der Möglichkeit, Gottes Gericht abzuwenden, ausgeht (Vision 1 u. 2), um schließlich in der Unentrinnbarkeit des göttlichen Gerichts zu enden.

Das Folgende dient dazu, diese Unentrinnbarkeit des Gerichts nach jeder Richtung hin zu unterstreichen. Der Aufwand an Gedanken und Bildern für diesen Zweck zeigt, wie sehr es dem Amos angelegen ist, mit diesem Gedanken restlos Ernst zu machen. Wie eine zusammenfassende Überschrift bringt 9, 1c in genauem Satzparallelismus — auch dies dient zur Unterstreichung — diesen Gedanken mit ein-

[1] Es handelt sich also nicht um eine allegorische Deutung, in der jeder Zug des Geschauten besonders gedeutet wird.

[2] Auf die Nation sind auch die Suffixe in 9, 1b zu beziehen.

drucksvollem Wortspiel zunächst in allgemeiner Form zum Ausdruck. Erst von v 2 ab wird er in konkreteren Bildern variiert. In den Bildern selbst ist eine gewisse Steigerung wahrzunehmen. Die beiden ersten in v 2 und 3 laufen einander parallel. Beidemal soll der Gegensatz von Höhe und Tiefe betont werden. Die Gegenüberstellung von Scheol und Himmel ist, das lehrt Jes 7, 11, Psalm 139, 8 und Hiob 11, 8, eine geläufige Form, wie sie auch schon ähnlich in den Amarnabriefen vorliegt. Unter dieselbe Beurteilung fällt auch der zweite Gegensatz zwischen Karmel und Meer; es ist hier Bergeshöhe und Meerestiefe, die einander gegenübergestellt werden, ähnlich dem Wort Jer 46, 18, wo die Größe des fremden Königs „dem Karmel über dem Meer" verglichen wird. Amos bleibt streng im Bild, so daß es nicht nötig ist, an das Waldesdickicht oder den Höhlenreichtum des Karmel zu erinnern. Nicht genug damit, daß kein Ort zu hoch oder zu tief sei, daß die Gewalt Jahwes ihn nicht erreichen könnte, auch der letzte Funke einer Hoffnung auf Erhaltung des nackten Lebens wird ausgelöscht. Selbst die Verbannung in Feindesland, die man im Volk gelegentlich selbst schon als das Ende ansah, ist für Amos noch nicht das Ende der Macht Jahwes; auch dort wird er das Volk mit seinem Schwert treffen. So ist Jahwe der Feind des Volkes, der dessen Vernichtung will; aber seine Feindschaft ist schlimmer als die jedes andern Feindes, der sich schließlich mit der Wegführung der Gefangenen begnügt. Schlimmeres konnte den Israeliten kaum gesagt werden. Mit diesem Wort kehrt die Ausführung der Unentrinnbarkeit des göttlichen Gerichts wieder zu ihrem Anfang (9, 1b) zurück; darauf weist auch die Verwendung der gleichen Worte (חֶרֶב und הרג) hin. So stellt sich diese Ausführung als ein durch einen Gedanken geschlossenes Ganzes dar[1]. Der in 9, 1b begonnene Gedanke hat hier zweifellos sachlich und formell seinen Abschluß. Der unmittelbare Anschluß von 9, 4b erscheint aus diesem Grunde verdächtig und würde, zum Vorhergehenden gerechnet, in seiner allgemeinen Form stark abfallen. Sein ursprünglicher Platz dürfte wahrscheinlich hinter 9, 7 sein[2]. Denn der Anfang von v 8 erinnert an 9, 4b, an dessen ur-

[1] Die Vermutung Procksch's, daß 9, 2—4 den Untergang Israels in verschiedenen Bildern schildere, wird der Bedeutung des Gedanklichen an dieser Stelle nicht gerecht; vgl. Lindblom, 94.

[2] עליהם wäre im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden auf כֻּלָּם 9, 1 zu beziehen, da es nicht nur den dem Erdbeben entronnenen Rest meinen kann; dafür kommt es aber hier sehr spät. Auch die Wendung „zum Bösen und nicht zum Guten" ist hinter den kategorischen Erklärungen in 9, 1—4a nicht gut denkbar, eine Ablehnung der Möglichkeit, daß Jahwes Augen auf das Gute gerichtet sein könnten, ist nicht nur überflüssig, sondern setzt diese Möglichkeit voraus. Das ist in 9, 7 der

sprüngliche Stelle wohl 9, 8 getreten ist, als 9, 4b von seiner Stellung hinter 9, 7 entfernt und an seinem jetzigen Ort eingeschoben wurde (s. u.).

9, 7. Obwohl die Ausführungen über das unausweichliche göttliche Gericht mit 9, 4a abgeschlossen sind, ist man dennoch zur Frage berechtigt, ob dieser Abschluß des einen Gedankens auch das Ende des gesamten Visionsspruches gewesen ist. Das wird besonders deutlich, wenn man sich vor Augen hält, daß die Profetenworte in ihrer Urform zu einer Schar von Hörern gesprochen wurden, bei denen sie eine bestimmte Wirkung hervorrufen sollten. Was bis 9, 4a als Gotteswort zu lesen ist, spielt sich zwischen Jahwe und dem Profeten allein ab, es ist die Offenbarung des Gottesbeschlusses über das Volk Israel, — von dem in der dritten Person geredet wird —, die der Profet gleichsam für sich allein empfangen hat. Stellen wir uns den Profeten vor, wie er seiner Hörerschaft gegenübersteht, so erwarten wir nach Analogie anderer Sprüche in einer solch konkreten Situation ein eigentliches Drohwort, das sich direkt an die lauschende Menge wendet. Gewiß ist das Gesicht der Verse 9, 1—4a gegen das Volk gerichtet, aber als direktes Drohwort kann man das Stück nicht ansprechen. Eine solche, durch die Situation erforderte Wendung an das Volk Israel enthält nun 9, 7, das gegenwärtig in einer unerträglichen Isolierung steht[1]. Die Mehrzahl der Ausleger sucht darum auch irgendwo einen Anschluß für 9, 7 herzustellen. Das Einfachste scheint auch hier das Beste zu sein, nämlich den Vers an 9, 4 anzuschließen. Die Lostrennung aus diesem seinem einstigen Zusammenhang wäre dann durch den Einschub des Hymnus 9, 6 bewirkt worden, der sich an die Erdbebenweissagung anschloß und gleichzeitig — vielleicht zur Klärung und Verdeutlichung dieses Anschlusses — den Vers 9, 5, der ursprünglich an der Stelle von 8, 8 stand[2], an sich heranzog[3]. Auch die Gedankenverbindung spricht für einstiges Zusammensein von 9, 7 mit 9, 1—4. 9, 7[4] räumt mit dem Einwand auf, der notgedrungen gegen die Behauptung, Jahwe sei der schlimmste Feind Israels, sich von der

---

Fall. Dort wird der Vorzug Israels vor andern Völkern, aus dem der Volksglaube sein Vertrauen auf die göttliche Gunst schöpft, diskutiert und abgelehnt; so fügt sich inhaltlich der Gedanke von 9, 4b sehr gut als allgemeine Zusammenfassung hinter 9, 7 ein.

[1] Mit der Erklärung von 9, 7 als Sprengstück (Winter u. a.) ist die Schwierigkeit nicht behoben. [2] s. o. S. 30ff.

[3] Daß das Meer über seine Ufer tritt 9, 6 (vgl. 5, 8), fügt sich in das Bild des Erdbebens ein, daher ist nicht mit Sellin für הַשָּׁמַיִם הַיָּם zu lesen.

[4] 9, 7a wird man mit Duhm בַּכֻּשִׁיִּים lesen; Duhms zweiter Vorschlag כִּבְנֵי כוּשׁ wird mit Budde als eine Angleichung des MT an בני ישראל anzusehen sein; andere Textänderungen scheinen mir nicht erforderlich.

Position des Volksglaubens erheben mußte, daß dieser Gott doch durch seine Gunsterweisungen in der Geschichte, besonders durch die Rettung aus Ägypten, sich als der Beschützer des Volkes gezeigt habe, ein Einwand, der dem Amos selbst so geläufig sein mochte wie seinen Gegnern. Und da gerade in 9, 4 von den Feinden Israels die Rede war, so schließt sich auch in dieser Hinsicht 9, 7 eng an, indem das Verhältnis Israels und seiner Feinde (Philister und Aramäer[1]) zu Jahwe in ein neues Licht gerückt wird. Auf alle Fälle ist die Gedankenverbindung von 9, 7 mit 9, 1—4 wesentlich enger als etwa mit 9, 8—10.

Formell bietet 9, 7a insofern eine Schwierigkeit, als die direkt an die Hörer gerichtete Frage eine Zustimmung seitens der Hörer als Antwort verlangt; aber es ist nicht denkbar, daß ein Israelit die Frage: seid ihr mir nicht wie die Kuschiten? mit einem Ja beantwortet hätte. Dazu kommt in 9, 7b wieder der Gebrauch der dritten Person bei Israel, was nach der direkten Anrede in 9, 7a recht befremdlich ist und die Wirkung des Wortes in dieser Form einer nachträglichen Begründung nur abschwächt. Diese Schwierigkeiten sind behoben, wenn man 9, 7a als Abschluß des Gedankens liest; dann ist auch die auffallende Stellung des נאם יהוה innerhalb des Spruchs, die in echten Amosworten nicht zu belegen ist[2], beseitigt. Diese Fassung hat den Vorteil, daß sie allein der Situation und der logischen Gedankenfolge entspricht[3]. Der Ausgangspunkt des Spruches ist die dem Profeten und seinen Hörern gemeinsame Basis, daß Jahwe das Volk aus Ägypten geführt hat; soweit kann der Profet unbedingt auf Zustimmung rechnen. Erst mit 9, 7c setzt dann die überraschende Fortführung des Gedankens ein, daß Jahwe im gleichen Verhältnis auch zu Israels Feinden steht; diese verblüffende Wendung des Gedankengangs ist typisch für Amos; genau in derselben Art redet er 3, 2. Nun erst ist der Boden gewonnen, auf dem die Frage 9, 7a möglich ist, erst nach 9, 7c kann die Antwort auf 9, 7a ein Ja sein, wenn es auch nur ein gezwungenes ist. Die Anrede am Schluß der Gedankenführung kommt so erst recht zur Geltung und Wirkung. Hier erst wird ganz deutlich, was bisher angedeutet im Hintergrund stand, daß die Feindschaft Jahwes *den Hörern selbst* gilt.

---

[1] Vgl. dieselbe Zusammenstellung 1, 3—8. [2] Vgl. oben Anm. 3 S. 36.

[3] 9, 7b u. c gehört der Form nach zu dem Gespräch Jahwes mit dem Profeten *über* Israel, eine weitere Stütze der obigen Umstellung; dennoch trägt der Gedanke nicht den Charakter einer rein persönlichen Erkenntnis des Amos, sondern ist auch in dieser Form mit dem Blick auf die Hörer gesprochen, die erst 9, 7a direkt angeredet sind. — Ein Widerspruch zwischen 9, 7 und 3, 2 (so Wellhausen, Nowack, vgl. Sellin zu 3, 2 und besonders Meinhold, 41f) besteht für Amos nicht; s. zu 3, 2.

9, 4b. Nicht nur nach rückwärts wird man für 9, 7 einen Anschluß zu suchen haben, der Vers verlangt auch eine Fortsetzung, die auf der Basis von 9, 7a die letzte Konsequenz für das eigentliche Verhalten Gottes dem Volk gegenüber bringt. M. a. W. es ist eine direkt an die Hörer gerichtete Drohung zu erwarten, die sich aus der Ablehnung der Volksmeinung ergibt, nach welcher Jahwe nur der Parteigänger Israels sei[1]. Diese Drohung ist in 9, 4b wiederzufinden. Den Vers mit Löhr[2] zu streichen, ist nicht nötig; er ist lediglich — vielleicht durch die Hand, die 9, 8 anfügte — von seiner einstigen Stelle verdrängt. Ich lese mit Rücksicht auf die Einleitung von 9, 8, die wohl die alte Textgestalt benützt hat: הִנֵּנִי שָׂם עֵינַי עֲלֵיכֶם (vgl. dieselbe Stilform 7, 8) „siehe ich richte meine Augen auf euch zum Bösen und nicht zum Guten". In diesem Zusammenhang hat dann auch die Ablehnung „nicht zum Guten" erst einen Sinn, da sie sich gegen die im Erwählungsgedanken schlummernde Hoffnung des Volkes richtet, die Amos hiermit abtut[3]. Mit diesem allgemein zusammenfassenden Wort — das נאם יהוה 9, 7a hätte dann ursprünglich erst hinter diesem Vers gestanden und wurde durch den Einschub von 9, 8 hinter 9, 7a gestellt — mündet der Visionsspruch in eine wirkungsvolle, die Hörer direkt treffende Drohung aus, in der der ganze Gedankengang der Visionsreihe gipfelt. Die diese Worte vernommen haben, wissen nun, wessen sie sich zu gewärtigen haben.

Stilistisch betrachtet weist der Visionsspruch im Vergleich zu den andern Visionen einige Unterschiede auf, die nicht nur als eine rein äußerliche Variation der Form gewertet werden dürfen, sondern in der Sache selbst begründet sind. Auf die andersartige Einleitung der Vision wurde schon verwiesen, sie ist dadurch gerechtfertigt, daß Amos hier im Unterschiede zu den vorausgehenden Visionen Jahwe selbst schaut. Aus demselben Grunde erscheint hier auch nicht die für die dritte und vierte Vision charakteristische Stilform der Gottesfrage und Profetenantwort.

Daneben sind eine Reihe von Stileigentümlichkeiten zu vermerken, die für Amos bezeichnend sind. Es wurde schon früher bemerkt, daß die Kürze und Prägnanz der Darstellung den Amosworten eigen ist. Von dem Geschauten wird nur so viel berichtet, als für das Verständnis unbedingt erforderlich ist. Der Profet ergeht sich nicht in einer ausführlichen Beschreibung. Hält man die Inauguralvision eines Jesaia dagegen, der doch auch nicht als ein Mann vieler Worte gelten kann,

[1] Lindblom, 95 erkennt diese Notwendigkeit an, doch dürfte der Abschluß mit 9, 8a, den er vorschlägt, kaum ursprünglich sein; dazu s. u.

[2] S. 14; vgl. Baumann, 62 und Guthe. [3] Vgl. Anm. 2 S. 45.

so empfindet man die Kürze bei Amos erst recht. In ganz gedrungenen Sätzen, die nur aus je zwei Worten bestehen, wird gesagt, wo der Profet die Gottheit schaut[1], was diese tut, und was das Tun bewirkt, um dann sofort zum „deutenden" Gotteswort überzugehen. Fast möchte man die Koordinierung der Verbalformen — sie fällt besonders bei der Einleitung des Gotteswortes 9, 1b auf — flüchtig nennen; ein Zeichen, mit welcher Energie der Profet die Spannung des Augenblicks empfindet und wiedergibt. Auch in dieser Vision wird der Übergang vom Gesicht zur Deutung ganz analog zu den zwei vorausgehenden durch ein Wortspiel gekennzeichnet (רַעַשׁ — יִרְעַשׁוּ), wobei die Bedeutung des Verbums keineswegs mit der des Substantivs ganz zusammenfällt. Diese Vorliebe des Profeten für Anominationen begegnet uns sehr häufig, so auch in 9, 1c (נָס — יָנוּס und מְמַלֵּט — פָּלִיט); auch 9, 3 נֶעְלָם — נֶחְשׁ könnte hierher gerechnet werden. Wie wichtig dem Amos der Gedanke der Unentrinnbarkeit vor Jahwes Gericht ist, geht hervor aus dem plötzlichen Übergang zu einem breiteren Stil. Amos nimmt das göttliche Gericht ganz ernst und in dieser religiösen Konsequenz, wie ich es nennen möchte, schneidet er jede Möglichkeit, vor Gott einen Ausweg zu finden, ab. Schon 9, 1bγ — beachte übrigens die chiastische Wortstellung im Vergleich zu 9, 1bβ! — dient diesem Zweck. 9, 1c bringt zuerst in allgemein vorwegnehmender Form, was 9, 2—4a konkret im einzelnen ausführen. Und doch, trotz dieser breiten Ausführlichkeit der Zerdehnung eines Motivs, die auch in dem Doppelbild für „Höhe" und „Tiefe" 9, 2f zum Ausdruck kommt, wirkt diese Ausführung nicht ermüdend. Das kommt daher, daß mit v 2 die Gedanken durch konkret-anschauliche Bilder, die in sich doch wieder kurz und prägnant sind, dargestellt werden; wie greifbar, fast personhaft dramatisch wirken z. B. die aus der Mythologie entnommenen Vorstellungen der Meeresschlange und des personifizierten Schwertes, das auf Befehl Jahwes in Tätigkeit tritt! Der mythologisch gefärbte Stil gibt den Versen 9, 2—4 ihr eigenartiges Gepräge. Der Rhythmus bleibt atemraubend; man denke nur an das immer wiederkehrende מִשָּׁם[2], das gleichsam den Takt angibt; die gedankliche Breite ist durch den raschen Wechsel der Bilder ersetzt. Kaleidoskopartig wird der gleiche Gedanke mit immer neuen Eindrücken für Anschauung und Ohr durch die Abwechslung in der Wortwahl variiert[3] und durch die

[1] Auch das part. נֹצֵב dient der Gedrungenheit im Ausdruck.

[2] Vielleicht ist in 9, 4 besser einfach שָׁם zu lesen; das מ wäre dann als Doppelschreibung des vorhergehenden Buchstabens unter dem Einfluß der andern Formen zu verstehen. [3] Auch der chiastische Wechsel 9, 2f „unten-oben oben-unten" dient zur Belebung der Bilder.

Rückkehr zu den Worten von 9, 1 b in sich geschlossen. Das Zusammenwirken dieser verschiedenen stilistischen Momente gibt den Versen einen besonderen Schwung und mitreißende Wirkung.

Vor der letzten Drohung stehen als retardierendes Moment die Fragen von 9, 7. Dieses Anhalten vor dem Unheilswort werden wir bei Amos noch öfter antreffen. Durch die Form der Frage bleibt das Interesse wach; ein Sinken der Aufmerksamkeit wird vermieden durch die geschlossene Weiterführung des Gedankens. Dieses rationale Moment einer logischen Konsequenz, mit der Amos auf ein bestimmtes Ziel — die Pointe — zusteuert, gehört ebenfalls zu der rhetorischen Stilart seiner Sprüche. Bezüglich des inneren Zusammenhangs dieser Verse sei auf das S. 46 f Gesagte verwiesen. Es ist für die Methode der Exegese nicht unwichtig, dieses Ziel und den darauf hinführenden Gedankengang immer klar zu erfassen, da man sonst leicht Gefahr läuft, zu viel in den Text hineinzulesen. Die Grundabsicht, die Amos von 9, 1 c ab verfolgt, ist, jegliche Volkshoffnung auf Abwendung des göttlichen Gerichts abzuschneiden und klar zu machen, daß keine Berechtigung besteht, von Jahwe noch Erbarmen zu erwarten (9, 4 b). Amos befindet sich — das kann man vorwegnehmend für die Mehrzahl seiner Worte behaupten — im Gegensatz zum Volksglauben. Damit hängt die immer wiederkehrende Verwendung der Paradoxie als Stilmittel zusammen und ebenso die überraschende Wendung, die seine Gedanken oft nehmen. Im Glauben des Volkes mochte man wohl wissen, daß Scheol und Jahwe nichts miteinander zu tun haben, aber Amos durchkreuzt diesen Glauben: mit eigener Hand wird Jahwe die Flüchtlinge dort hervorholen; die Verbannung durch die Feinde mögen manche als das schrecklichste Schicksal des Volkes gefürchtet haben, doch der Profet weiß einen noch schrecklicheren Ausblick. In der Befreiung aus Ägypten erkannte man allgemein den Beweis göttlicher Gunst und den Grund zur Hoffnung auf Jahwes Hilfe für Gegenwart und Zukunft, allein Amos zerstört dieses Wahngebilde durch ein genau entgegengesetztes Urteil über die Geschichte (9, 7)[1] und Gegenwart (9, 4 b. (8)). Es liegt auf derselben Ebene, wenn Amos den Ausdruck „seine Augen richten auf — —", der gewöhnlich in gutem Sinn gebraucht

[1] Dabei fällt auf, wie in der äußeren Stilform dieser Gegensatz gar nicht besonders herausgehoben wird; sowohl in 9, 1 ist die Wendung von der Vision zur Deutung einfach koordiniert, gerade wie in 9, 7 b u. c der Volksglaube und die ganz anders geartete Konsequenz, die Amos daraus zieht, in unauffälliger Beiordnung danebensteht. Auf diese eigenartige „Rationalität" der Gedankenführung bei Amos werden wir noch zu sprechen kommen. — Daß Amos nicht sagen will, Israel sei durch seine Untreue auf die Stufe der Kuschiten herabgesunken (Desnoyers, 230), geht aus 9, 7 b c deutlich hervor.

wurde (= für jemand besorgt sein)[1], für die Ansage des drohenden Unheils verwendet.

Für das Verständnis der religiösen Seite der Vision ist es erforderlich, ihre exponierte Stellung den andern Visionen gegenüber im Auge zu behalten. Innerhalb der Visionenreihe ist hier der Höhepunkt erreicht, die fünfte Vision steht allein den beiden ersten Visionspaaren gegenüber und unterscheidet sich nach Form und Inhalt nicht unwesentlich von diesen. Hier wird zum erstenmal Gott selber geschaut und tritt handelnd in Erscheinung; das gibt dem Ganzen einen besonders wuchtigen Hintergrund. Was in den vorausgehenden Gesichten nur angedeutet ist und als drohendes Wetter am Horizont steht, bricht hier mit elementarer Wucht los. So wirkt die Gerichtsweissagung fast befreiend von einer beinahe unerträglichen Spannung, die bis dahin auf dem Profeten und der Menge lag. Mit der Ankündigung des Erdbebens ist nun gesagt, was Jahwe tun wird.

Die Frage, die sich hier noch einmal erhebt, ist die, wie wir das zugrundeliegende Visionserlebnis des Profeten zu beurteilen haben. Nach dem, was schon oben (S. 21ff) festgestellt wurde, darf auch für diese Vision gesagt werden, daß es sich nicht um die erstmalige Erkenntnis des göttlichen Gerichts bei Amos handelt. Denn, was Amos schaut, ist nicht das Gericht — ja nicht einmal die Zerstörung des Heiligtums —, sondern nur das Erbeben der Schwellen, durch Jahwes Schlag hervorgerufen. Daß ihm das so Geschaute zum Bild für das drohende Erdbeben wird, setzt, ganz ähnlich wie bei der dritten und vierten Vision, schon die Erkenntnis voraus, daß Gott mit seinem Volk Schlimmes vorhat. Dagegen liegt es nahe, anzunehmen, daß mit dieser Vision dem Amos zum erstenmal die Erkenntnis kam, daß es ein Erdbeben ist, mit dem Jahwe sein Volk heimsuchen werde, eine Erkenntnis, der eine besondere Bedeutung für die Profetie des Amos zukommt. Auch bei der letzten Vision steht das eigentliche persönliche Erlebnis des Amos nur im Hintergrund der Darstellung; es ist also nicht der Zweck dieses Visionsspruches, die Hörer einen Blick in das Innere seiner Seele tun zu lassen, sondern den Ernst des unausweichlichen Gerichts Jahwes ihnen vor Augen zu stellen; andernfalls würde Amos nicht so rasch über die Vision selbst hinweggehen. Man kann aber ebensowenig sagen, daß es die Absicht ist, lediglich die kommende Erdbebenkatastrophe anzukündigen; diese Absicht wäre ja mit 9, 1 bβ vollkommen erreicht. Amos geht hier tiefer. Wohl mit dem Blick auf die Abwendung des göttlichen Gerichts, wie sie in den

[1] Vgl. Jer 24, 6; 39, 12; 40, 4; Psalm 33, 18; 34, 16.

zwei ersten Visionen geschildert wurde, zieht Amos hier die letzte Konsequenz von dem Gedanken des unerbittlichen Ernstes der Gottheit aus. Es ist im letzten Grunde dem Profeten nicht um sein eigenes Ich zu tun, sondern um Gott selber; die Gedanken, die hier in der Form der Gottesoffenbarung zu Ende gedacht werden, sind theozentrisch. Der Gegensatz zur volkstümlichen Gottesauffassung, in dem sich der Profet hier dauernd bewegt, beweist, daß ein ganz andersartiger Eindruck, den er von Gott hat, für ihn den festen Ausgangspunkt bildet, von dem aus er zum Volksglauben Stellung nimmt. Dahinter steht jedoch unausgesprochen — man kann in der Form des Gesprächs Jahwes mit dem Profeten, in der die Schilderung 9, 1—7bc verläuft, noch ein Anzeichen dafür finden — die eigene innere Auseinandersetzung des Amos zwischen seiner neuartigen Gotteserkenntnis und dem Volksglauben, die zur konsequenten inneren Überwindung der Vorstellung örtlicher und geschichtlicher Beschränkung und Bindung der Macht Jahwes geführt hat. So ist eine neue religiöse Perspektive gewonnen aus einer im Gegensatz zum volkstümlichen Gottesglauben erlangten neuen Gotteserkenntnis, die Amos mit der ihm eigenen ernsten Folgerichtigkeit unerbittlich zu Ende denkt: Jahwe der allmächtige und allgegenwärtige Weltgott in Geschichte, Gegenwart und Zukunft! Aus dieser inneren Entwicklung des Profeten können wir uns ein Bild davon machen, wie stark dieses Gotteserlebnis bei ihm gewesen sein muß, dem er die Grundlagen seiner angestammten Religion geopfert hat[1]; und wir können anderseits begreifen, wie niederschmetternd seine Worte wirken mußten auf das Volk, das an diesem alten Glauben der Väter hing. Kein Wunder, daß „das Land seine Worte nicht ertragen konnte".

9, 8. Über die nun folgenden Verse gehen die Meinungen weit auseinander. Die erste Frage, von der ein wesentlicher Teil des Verständnisses abhängt, ist die nach der Abgrenzung und Zusammengehörigkeit der einzelnen Stücke[2]. Nimmt man 9, 8—10 als eine Einheit, dann bekommt z. B. im Blick auf 9, 8 das Gleichnis vom Sieb (9, 9) einen ganz andern Sinn, als es für sich allein zunächst hat. Nun scheint mir durch die Schlußformel 9, 8 „Spruch Jahwes" dieser Vers als Einheit für sich von 9, 9f mit Recht abgegrenzt zu sein; wer diese

[1] Das Fehlen jeglicher Begründung des kommenden Unheils an dieser wichtigen Stelle ist ein deutlicher Beweis, daß die Gerichtsgedanken nicht aus einer kritischen Einstellung zu irgendwelchen sozialen oder sittlichen Mißständen im Volk bei Amos herausgewachsen sind, sondern als durch eine neuartige Gottesauffassung bedingt angesehen werden müssen. Daß der Gedanke des allmächtigen Weltgottes bei Amos aus der „Lehre vom Gott der Gerechtigkeit" (Meinhold, 40; Edghill u. a.) erwachsen sei, ist aus dem Text nicht zu begründen.

[2] Dies wird bei Volz, ZAW 1919/20, 110 ganz deutlich.

Schlußformel an ihre Stelle gesetzt hat, hat jedenfalls 9, 8 für sich allein verstanden. Und da der Vers 8 für sich allein, wie sich zeigen wird, einen guten Sinn gibt, ist diese, dem Text entsprechende Abgrenzung die natürlichste. Die Hauptschwierigkeit bildet das Verhältnis von 9, 8 a b einerseits und 9, 8 c anderseits. Man hat bisher gemeint, in beiden Teilen einen Widerspruch feststellen zu müssen, da im ersten Teil von der Vernichtung des „sündigen Königreichs", im zweiten Teil dagegen von seiner, wenigstens teilweisen, Rettung gesprochen werde. Bei solcher Deutung wird man kaum Beides ein und demselben Autor zutrauen können[1], und so ist es denn auch der meist begangene Weg, 9, 8 c als nachträglich angebrachte Korrektur des Vorausgehenden zu streichen. Allein ich bezweifle, ob dieser Weg der einzig mögliche und der richtige ist. Diese Deutung beruht auf der Voraussetzung, daß die Bezeichnung המלכה החטאה dasselbe bedeutet wie בית יעקב[2]. Aber es fragt sich sehr, ob diese Voraussetzung notwendig und richtig ist. Schon Budde hat bemerkt, daß, nachdem in 9, 7 von Israel und den fremden Völkern die Rede war, man hier einen deutlicheren Hinweis erwarten müßte, wenn mit dem „sündigen Königreich" das Reich Israel bezeichnet werden sollte, etwa המלכה החטאה הזאת. Nun bedeutet aber ממלכה in erster Linie das Abstraktum und ist mit „Königtum" = Königsmacht (Königswürde) wiederzugeben wie das entsprechende מֶמְשָׁלָה und מַמְלָכוּת[3]. In demselben Sinn ist das Wort auch Am 7, 13 gebraucht (der Reichstempel = zum königlichen Machtbereich (Hoheitsrecht) gehörig). Es will mir scheinen, als ob hier eine direkte Anspielung auf 7, 10—17, besonders 7, 11 (9), d. h. den Untergang des Königshauses, der Dynastie Jehu vorläge. Wie man über diese Dynastie dachte, zeigt Hos 1, 4 deutlich genug, und es wird die Überzeugung von der Sündhaftigkeit des Königshauses, an dem die „Blutschuld von Jesreel" haftete, nicht nur die Privatmeinung eines Hosea gewesen sein. Richtet

---

[1] Gegen H. Schmidt, der darin eine eigene Randbemerkung des Amos erkennen möchte.

[2] Daß an dieser Stelle bet jaʿaḳob im Gegensatz zum sonstigen Gebrauch bei Amos das Reich Juda bedeute und deshalb späterer Sprachgebrauch sei (Marti), läßt sich nicht beweisen. Budde geht der Gleichsetzung aus dem Weg, indem er nicht an ein bestimmtes Königreich denkt, sondern an „das in dem einzelnen Fall, das eben zu der in Betracht kommenden Zeit in Sünde verfallene, möge es Kusch oder Philistäa, Aram oder Israel heißen" (so schon Calvin). Dann wäre der Text doch recht mißverständlich, und ein solch bedingtes Drohwort im Munde des Amos sehr befremdlich. Im übrigen kommt auch Budde nicht um die Streichung von 9, 8 c herum.

[3] Vgl. Jes 17, 3 und Mi 4, 8, wo diese beiden Ausdrücke in Parallele gleichbedeutend gebraucht sind; I Sam 15, 28 LXX; ferner מַמְלֶכֶת I Sam 15, 28 MT; II Sam 16, 3; Hos 1, 4.

sich die Drohung in 9, 8 a b gegen das „sündige Königtum", dann fügt sich 9, 8 c reibungslos in den Zusammenhang ein: das Königshaus wird vom Erdboden vertilgt, „jedoch durchaus nicht (= אפס כי לא) das ganze „Haus Jakobs". Der Vers enthält also eine Einschränkung dessen, was Amos in 9, 1—4 gesagt hat; dort ist von einer bedingungs- und restlosen Vernichtung des ganzen Volkes die Rede, hier lediglich von einer solchen des Königshauses. Schon darum wird man den ganzen Vers 8 dem Amos absprechen müssen. Dafür sprechen auch noch andere Erwägungen, besonders stilistischer Art. Nachdem 9, 4 b vorausgegangen ist, macht 9, 8 a den Eindruck einer recht matten Nachahmung, und es hat den Anschein, als ob die in 9, 4 b angedeutete Haltung Jahwes hier unter Umdeutung des dortigen לְרָעָה mit dem „sündigen Königtum" näher erklärt werden sollte. Daß in 9, 8 a von Jahwe in der dritten Person, in v 8 b in der ersten geredet wird, daß עֵינַי ohne Verbum (vgl. 9, 4 b) und Hinweis im schlimmen Sinn gebraucht ist, gehört zu den Lässigkeiten im Stil, die man bei Amos selbst nicht findet, und die nur deshalb verständlich sind, weil sie an vorhergehende Amosworte angelehnt sind. Dies alles führt darauf hin, daß hier jemand eine Erläuterung des Gotteswortes von 9, 4 b gibt. Wir haben hier also eine nachträgliche Ergänzung zur letzten Vision vor uns, die mit den Ergänzungen 7, 9 und 8, 3—14 insofern auf gleiche Ebene zu stellen ist, als unter Benützung von echten Amosworten die vorausgegangene Drohung des Profeten weiter ausgemalt und umgedeutet wird [1]. Der Zweck des Zusatzes ist begreiflich: mit dieser nachträglichen Korrektur des vorausgehenden Amoswortes hat ein Späterer dem — erst aus späterer Zeit verständlichen — Einwand begegnen wollen, daß die Weissagung des Amos nicht in Erfüllung gegangen sei. Den Charakter einer solchen Apologie der Amosprofetie tragen, wie wir sogleich sehen werden, auch die folgenden Verse. Der Versuchung, aufgrund von 9, 8 Zeit und Verfasser näher zu bestimmen, widerstehe ich; man kann den Verfasser ebensogut in nordisraelitischen, königsfeindlichen Profetenkreisen, wie im Südreich suchen, und das Wort ist sowohl vor als auch nach dem Untergang des Nordreichs möglich; es in nachexilische Zeit zu verlegen, sehe ich keine Notwendigkeit.

9, 9—10. Noch weiter als bei 9, 8 entfernen sich die Meinungen bei 9, 9 f voneinander. Ist in 9, 8 der Untergang des Königshauses angedroht, dann haben wir hier einen selbständigen Spruch, der nicht als Begründung zum vorhergehenden Vers angesehen werden kann,

[1] Vgl. dazu unten Kap. IV, 2.

sondern sich gegen das Volk Israel wendet; deshalb ist das einleitende כי mit „fürwahr“ wiederzugeben. Aber welche von den drei mit fast gleich gewichtigen Gründen vorgetragenen Deutungen von 9, 9 verdient den Vorzug? Enthält der Vers eine Gerichtsweissagung oder eine Aussicht auf Rettung, oder beides zugleich? Diese Differenzen leiten sich neben der Rücksicht auf den Zusammenhang des Verses aus der verschiedenen Deutung her, die man dem Wort כברה (= Sieb) und צרור (= Stein oder Korn) gibt. Wer den Schwerpunkt des Vergleichs auf das Sieb legt, mag in dem Vers eine Sichtung zwischen Guten und Schlechten, also Heils- und Unheilswort zugleich finden. Faßt man das Sieb als ein Großsieb und צרור als Stein, so scheint die Deutung als Gerichtswort nahezuliegen; sieht man umgekehrt das Sieb als Feinsieb an und צרור als Korn, so führt das zur Auslegung als Heilsspruch. In diesen Gedankengängen bewegen sich alle bisherigen Deutungsversuche. Dabei hat man m. E. auf die Beurteilung des Siebs und des צרור ein zu großes Gewicht gelegt und mißt beidem eine Bedeutung bei, die ihm im Text selbst nicht zukommt. Etwas anderes wurde jedoch übersehen. Gewöhnlich wird übersetzt: ich schüttle . . . das Haus Israel. Wie soll man sich das vorstellen? V 9a ist doch die Ankündigung einer drohenden Katastrophe, ganz abgesehen davon, ob diese zum Heil oder zum Unheil sich auswirken wird. Dann kann man aber das Bild nicht in diese Androhung schon hereinziehen, sondern das הנעותי muß der Ausdruck für diese empirische Katastrophe sein und wird am besten übersetzt: ich bringe zum wanken (oder: ich mache erbeben). Gemeint ist damit das Erdbeben, von dem ja in 9, 1 Amos geredet hat[1]. Der Vergleich beginnt erst mit 9, 9b. Das tertium comparationis liegt lediglich in dem Verbum נוע, ist also das Hin- und Herbewegtwerden, eine für das Erdbeben wie für die Tätigkeit des Siebens gleich charakteristische Bewegung. Wir haben es also nicht mit einer Allegorie zu tun, bei der jeder Zug des Bildes seine Deutung erfahren muß, oder Bild und Deutung miteinander unlöslich verwoben sind, sondern mit einem Vergleich, bei dem die Ähnlichkeit in einem Begriff liegt, der für Bildhälfte und Sachhälfte gemeinsam ist. (Der zweite Teil der Bildhälfte „und es fällt kein Stein zur Erde“ scheint auf einen in der Sachhälfte nicht erwähnten, aber, wie sich gleich zeigen wird, doch dort vorausgesetzten Zug sich zu beziehen; somit läge ein Doppelgleichnis vor.) Dieser, der Bild- und Sachhälfte gemeinsame Zug ist ja auch durch den gleichen hebräischen Wortstamm

[1] Das „unter allen Völkern“ ist mit Sellin u. a. als spätere Umdeutung auf das Exil zu streichen, zumal es in einigen LXX-Hdschr. fehlt, bei andern in seiner Stellung unsicher ist; vgl. Volz a. a. O.

(נוע) gekennzeichnet; wir haben es also auch zugleich mit einem Wortspiel zu tun. In dieser Fassung ist der Vers als Gerichtsdrohung mit Unheilsbedeutung anzusehen, und auch 9, 9bβ „und kein Stein fällt zur Erde" ist in diesem Sinne zu verstehen, denn er sagt nicht mehr und nicht weniger, als daß dieser Hin- und Herbewegung (d. h. dem Erdbeben) nichts entgehen kann; hierbei ist es vollständig belanglos, ob man in dem Sieb ein Groß- oder Feinsieb und in dem צרור Korn oder Stein sieht, für das Gleichnis selbst spielt dies gar keine Rolle. Das tertium comparationis des zweiten Gleichnisses 9, 9bβ kann man so ausdrücken: so wie beim Sieben kein Stein oder Korn zu Boden fällt, also der Hin- und Herbewegung entzogen wird, so kann dem Erdbeben niemand entrinnen. Diese Sachhälfte steht zwar nicht 9, 9a, wohl aber 9, 1—4, worauf m. E. der Autor von 9, 9 anspielt. Dies geht auch noch aus v 10 hervor[1]; die Aufeinanderfolge von Erdbeben und Schwert als Strafen stimmt mit 9, 1 überein, und der in 9, 1ff von Amos aufs energischste abgelehnte Gedanke an eine Möglichkeit des Entrinnens wird hier als besondere Sünde hingestellt (vgl. 3, 12; 6, 3). Der Verfasser geht hier ganz in den Gedankengängen von 9, 1—4 und lehnt sich im Wortlaut an andere Amosworte an. Zur Einleitung von 9, 9 ist 6, 11 zu vergleichen; zum Anfang von v 10 derselbe Ausdruck in 7, 11 (auch רעה 9, 10 und 9, 4b). Es ist deshalb nicht anzunehmen, daß Amos selbst diese beiden Verse geschrieben hat; vielmehr scheinen sie eine nachträgliche Auslegung der in der letzten Vision enthaltenen Drohung zu sein, die man in dieser Hinsicht ähnlich wie 9, 8 zu beurteilen hat. Spätere Reflexion über die Visionen und Beschäftigung mit der Amosschrift mag zur Entstehung von 9, 9—10 geführt haben. Es sind hier ebenfalls stilistische Unebenheiten, die dies Urteil bestätigen. In 9, 9 gibt Jahwe Befehl und führt dann doch die Katastrophe selbst herbei; das Bild des hin- und herbewegten Siebes kann man nicht gerade einen treffenden Vergleich nennen, das beweist ja auch das Rätselraten der Ausleger; und schließlich ist der unvermittelte Übergang in v 10 zum Tod durchs Schwert kaum denkbar ohne die Bezugnahme auf die — dort allerdings sehr gut verbundene — Folge von Erdbeben und Schwert in 9, 1. Der Spruch ist wohl eine nach dem Erdbeben (1, 1) durch Freundeshand verfaßte Rechtfertigung des Amos gegenüber denen, die, aus dem Erdbeben gerettet, nun sich brüsten, daß das Gericht sie bei Lebzeiten nicht mehr treffen werde; die daraus sich ergebende Folgerung, das Wort des Amos 9, 1—4 sei nicht in seinem ganzen Umfang eingetroffen, wird durch die Drohung

[1] Riedels Vorschlag ZAW 1900, 332 statt בְּעֵינֵי בְּעֵינֵיהֶם zu lesen, ist beachtenswert.

entkräftet, daß, was vom Erdbeben übrig bleibt und sich gerettet wähnt, vom Schwert getroffen wird. So hat es Amos selbst gesagt (9, 1), und sein Wort hat noch Giltigkeit gerade gegen diese Sünder, die es ablehnen. Bei dieser Erklärung wird auch die sonst auffällige Tatsache verständlich, daß in 9, 9 vom ganzen Haus Israel, dagegen in 9, 10 nur von den näher bezeichneten Sündern gesprochen wird. Trotz gleicher apologetischer Tendenz unterscheidet sich dadurch 9, 9 f in der Sache ganz wesentlich von 9, 8; während 9, 8 a die Vernichtung des Königshauses ins Auge faßt, und 9, 8 b die Gesamtvernichtung des Volkes ausgeschlossen wissen will, wendet sich 9, 9 f gerade gegen diese letztgenannte Auffassung dadurch, daß an der Wahrheit des Profetenworts über die Vernichtung von ganz Israel festgehalten wird. Möglicherweise ist dieser Gegensatz zu 9, 8 direkt beabsichtigt, ein weiterer Grund, 9, 8 und 9, 9 f als gesonderte Einheiten zu betrachten. Bei dieser Lage der Dinge ist es schon begreiflich, daß die Forscher einerseits diese Verse dem Amos absprechen zu müssen glauben, und doch anderseits festgestellt werden konnte, daß sie sachlich den Gedanken des Profeten durchaus entsprechen [1].

Die folgende Heilsweissagung gehört nicht mehr in den inneren Zusammenhang der Visionen und wird deshalb an anderer Stelle Beachtung finden [2].

Dagegen ist rückblickend noch Einiges über die Gesamtheit der Visionen zusammenfassend zu sagen. Zunächst soll der wiederhergestellte, von den Zusätzen befreite Wortlaut folgen:

I.

7, 1 So hat der Herr Jahwe mich schauen lassen:
Siehe da, Heuschreckenbrut, als gerade die Sommersaat aufging;
2 als sie sich daran machte, das grüne Kraut des Landes zu vertilgen, da sprach ich:
Herr Jahwe, vergib doch! Wie soll Jakob bestehen? Er ist ja so klein!
3 Gereuen ließ sich's Jahwe: Es soll nicht sein!
hat Jahwe gesprochen.

II.

4 So hat der Herr Jahwe mich schauen lassen:
Siehe, da kam eine Feuerflamme heran, die hatte das große Meer gefressen und machte sich daran, die Flur zu verzehren,
5 da sprach ich:

[1] Vgl. dazu Meinhold, 61. [2] Vgl. unten Kap. VI.

Herr Jahwe, laß doch ab! Wie soll Jakob bestehen? Er ist ja so klein!

7, 6 Gereuen ließ sich's Jahwe: Auch das soll nicht sein!
hat Jahwe gesprochen.

III.

7 So hat der Herr Jahwe mich schauen lassen:
Siehe, ein Lot war an eine Mauer gelegt.
8 Und Jahwe sprach zu mir: Was siehst du, Amos?
Ich sprach: Ein Lot.
Da sprach der Herr: Siehe ich lege ein Lot mitten in meinem Volk Israel;
ich werde ihm fernerhin nicht mehr vergeben.

IV.

8, 1 So hat der Herr Jahwe mich schauen lassen:
Siehe, ein Korb der Ernte!
2 Und er sprach: Was siehst du, Amos?
Ich sprach: Einen Korb der Ernte.
Da sprach Jahwe zu mir: Gekommen ist das Ende für mein Volk Israel;
ich werde ihm fernerhin nicht mehr vergeben.

V.

9, 1 Ich sah den Herrn stehen über dem Altar, und er schlug den Knauf, und die Schwellen bebten.
Und er sprach: Im Erdbeben vernichte ich sie alle, und ihren Rest morde ich mit dem Schwert.
Kein Flüchtiger von ihnen soll entfliehen,
kein Entronnener von ihnen soll entrinnen.
2 Wenn sie durchbrechen in die Scheol,
von dort wird meine Hand sie holen;
und wenn sie steigen in den Himmel,
von dort hole ich sie herab.
3 Und wenn sie sich verstecken auf dem Gipfel des Karmel,
dort werde ich sie finden und packen;
und wenn sie sich verbergen vor meinen Augen auf dem Meeresgrund,
dort heiße ich die Schlange sie beißen.
4a Und wenn sie vor ihren Feinden her in Gefangenschaft ziehen,
befehle ich dem Schwert, daß es sie morde.
7b Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus Ägyptenland?

9, 7c und die Philister aus Kaphtor, und Aram aus Kir?
7a Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Kinder Israel?
4b Siehe, ich richte meine Augen auf das Böse und nicht auf das Gute!
ist der Spruch Jahwes.

Schon die Tatsache, daß die Visionen die einzigen Stücke des Amosbuches sind, in denen der Profet in der ersten Person redet[1], rechtfertigt ihre gesonderte Betrachtung und verlangt eine Erklärung. Zwar vertritt Sellin[2] die Ansicht, auch der erzählende Abschnitt von der Ausweisung aus Betel 7, 10—17 sei ursprünglich als Ichbericht verfaßt gewesen, und erst spätere Hand habe die Umwandlung in den Erbericht vollzogen; aber er erklärt nicht, warum gerade 7, 10—17, und nicht auch der Visionsbericht, der nach seiner Annahme auch früher mit der Erzählung von der Ausweisung aus Betel in enger Verbindung stand (hinter 9, 1—4), sich diese Änderung gefallen lassen mußte. Die Voraussetzung hierfür ist, daß, was Amos in dem Visionsbericht sagt, einst unmittelbar vor seiner Ausweisung aus Betel gesprochen und wohl auch erlebt wurde, doch ist gerade dafür die Wahrscheinlichkeit, wie sich noch zeigen wird, gering. Das Nähere in dieser Frage ist von der literaturgeschichtlichen Seite her zu klären und soll bei dem Problem der Komposition des Amosbuches weitere Beachtung finden.

Für Amos sind die Gesichte persönliche Erlebnisse, bei denen es sich um die Erkenntnis dessen handelt, was den charakteristischen Grundgedanken seiner gesamten Profetie bildet. Und weil gerade diese Erkenntnisse für ihn persönlich von entscheidender Bedeutung waren, berichtet Amos davon in der persönlichen Form des „Ich". Daher grenzen sich die Visionen nach Form und Inhalt von den andern Bestandteilen des Amosbuches ab. Wenn Amos auch bei den Sprüchen das Persönliche neben das Sachliche hätte stellen wollen, so wäre das in einer entsprechenden Einleitungsformel, etwa wie Jes 8, 5. 11 „so hat Jahwe zu mir gesprochen", leicht möglich gewesen. Daß er dies bei den Sprüchen unterläßt, bei den Visionen dagegen durchführt, ist ein Hinweis auf die besondere Stellung, die die Visionen innerhalb seiner Profetie einnehmen. Die scheinbar sehr einfache Auskunft, die Budde[3] über die Ichform in den Visionen gibt, daß die hier geschilderten „Vorgänge" das Subjekt des Offenbarungsempfängers notwendig erfordern, scheitert an der Erform von 7, 10—17, wo doch eben-

[1] Die Einleitung 5, 1 steht auf einer anderen Basis. [2] S. 155.

[3] Das prophetische Schrifttum, 8; und Geschichte der althebr. Lit., 72 Anm. 1. Ähnlich Marti, 150f unter der Voraussetzung, daß 7, 10—17 von Amos selbst verfaßt sei.

falls ein Vorgang erzählt ist; Budde geht dem freilich aus dem Weg durch die Annahme, daß 7, 10—17 erst nachträglich eingefügt worden sei. Dies ist von Buddes Voraussetzungen aus, daß das Buch Amos aufgrund seines Diktats in der gegenwärtigen Ordnung entstanden sei, jedoch wenig wahrscheinlich; denn es ist nicht einzusehen, weshalb die überaus wichtige Erzählung von dem Ende der profetischen Wirksamkeit des Amos in Betel dabei gefehlt haben sollte [1], zumal Budde in der letzten Vision die Ankündigung der Zerstörung des dortigen Heiligtums sieht. Die Frage bleibt also bestehen, warum sind die Vorgänge bei den Visionen im Selbstbericht, die Vorgänge der Ausweisung dagegen im Fremdbericht verfaßt? Was wäre da natürlicher, als daß auch die auf die Visionsberichte folgende Erzählung von der Ausweisung aus Betel im Anschluß an die letzte Vision im Ichstil berichtet wurde; zu diesem Ergebnis ist denn auch Sellin aufgrund der Voraussetzung, daß die letzte Vision nach Betel gehört, gekommen; aber dagegen spricht wieder der oben erwähnte Grund. Es wird also dabei sein Bewenden haben, daß die Ichform den Visionen gegenüber dem andern Bestand des Amosbuches eine besondere persönliche Bedeutung gibt. Dazu kommt noch die eigentümliche Stellung der Visionsschilderung am Ende des Buches. Nach Analogie anderer profetischer Schriften und aus psychologischen Erwägungen heraus würde man sie eher am Anfang als am Schluß der Schrift erwarten, auch wenn sie nicht direkt wie bei Jesaia, Jeremia und Ezechiel von der Berufung zum Profeten berichtet; denn solche Erlebnisse, wie sie hier geschildert werden, sind dem Profeten eine Rechtfertigung seines Wirkens vor sich selber, der persönliche Grund seiner profetischen Gewißheit, dem in der Erinnerung — und damit auch in der schriftlichen Überlieferung der Profetie — eine bevorzugte Stellung zukommen dürfte [2]. Auch hierüber kann das letzte Wort erst im Zusammenhang der Entstehung des Buches Amos gesprochen werden.

Sind so die Visionen gegenüber dem andern Bestand der Amosworte abgegrenzt, so gilt es, den Zusammenhang der einzelnen Visionen untereinander ins Auge zu fassen. Über die Zusammengehörigkeit der vier ersten Visionen herrscht fast allgemeine Übereinstimmung, sind doch die formellen und sachlichen Verbindungen so stark, daß sie nicht

[1] Dieser Gegengrund bleibt auch für die von Budde (Festschrift für Wellhausen 1914, 65ff und ZAW 1921, 221f) vertretene Meinung bestehen, daß 7, 10ff in erweiterter (ursprünglicher) Form unmittelbar auf die Überschrift 1, 1 gefolgt sei und über die näheren Umstände seines Auftretens in Betel berichtet habe. Doch ist diese These durch die beachtenswerten Gründe Sellins (S. 156) in Frage gestellt.

[2] Es ist daher begreiflich, wenn Edghill bei dem Versuch, die alte Ordnung des Buches wiederherzustellen, die Visionen an den Anfang stellt.

übersehen werden können. Die gleiche Einleitung: „so hat der Herr Jahwe mich schauen lassen, und siehe . . .“ ist sämtlichen vier Gesichten gemeinsam; daß die Weiterführung beim zweiten Visionspaar von der Form des ersten abweicht, ist vollkommen in der Sache begründet: das, was geschaut wird, bedarf bei den ersten Visionen keinerlei Erläuterung, während in dem folgenden Paar diese unumgänglich notwendig ist. Im übrigen ist das Ebenmaß des Aufbaus so deutlich, daß man schon aus diesem stilistischen Grund gewarnt wird, die Gerichtsdrohungen von 7, 9 und 8, 3 zum Urbestand der Visionen zu rechnen. Der dem zweiten Paar gemeinsame Schluß: „ich werde ihm fernerhin nicht mehr vergeben“, weist klar auf das im ersten Paar geschilderte Verhalten Gottes zurück und verklammert so die beiden Paare aufs engste. Diese Geschlossenheit der Gedankenführung, die sich darin äußert, daß der Profet auf vorher ausgesprochene Gedanken und Worte zurückgreift, ist eine besondere Stileigentümlichkeit des Amos. Ein Grund für diese Erscheinung, die uns noch öfter begegnen wird, liegt ohne Zweifel in der Absicht, auf die Zuhörer zu wirken, indem ein Gedanke möglichst pointiert zum Ausdruck gebracht wird; es ist rhetorischer Stil, der sich hier nicht nur in der äußeren Form, sondern auch in der Gedankenfolge auswirkt. Diese Zusammenfassung eines Ausspruchs unter einen beherrschenden Grundgedanken ist geradezu für Amos eine rednerische Notwendigkeit, wenn man daneben bedenkt, wie seine Gedanken oft in Gegensätzen, unvermittelten Paradoxien ohne Übergang sich bewegen; eine Wirkung auf den Hörer ist nur dann gesichert, wenn dieser solchen überraschenden Wendungen folgen kann, und dies wird dadurch bewirkt, daß der Profet trotz der unvermuteten Wendung der Gedanken alles unter einen beherrschenden Gesichtspunkt kraftvoll zusammenfaßt. Daneben wird man auch die gesamte innere Einstellung des Amos Gott und dem Volksglauben gegenüber zur Erklärung mit heranziehen müssen. Jedenfalls bildet die Energie, mit welcher ein bestimmter Gedanke hier durchgeführt ist, ein beachtenswertes rationales Gegengewicht gegen die mehr irrationale Seite der Erlebnisse [1].

Man hat in neuerer Zeit auf die Feststellung einer Abhängigkeit des Amos von älteren Stilformen bei diesen Visionen besonderen Wert gelegt [2]. M. E. ist das, was man hierfür heranzuziehen pflegt, bei

[1] Trotz dieser inneren und äußeren Verbindung der einzelnen Visionen hält Lindblom, 88f an der unwahrscheinlichen Auffassung fest, die Visionen seien einzeln für sich aufgezeichnet und hätten selbständig existiert.

[2] So Gressmann, 327; Hertzberg, 18ff; Köhler, 42f; Balla, 42; vgl. schon Wellhausen, 67.

Amos ebensogut aus der Sache selbst zu verstehen und führt jedenfalls nicht zwingend zur Annahme einer stilistischen Gebundenheit an bereits festgeprägte profetische Redeformen. Nur die spätere Überarbeitung der Visionen erweckt den Eindruck, daß Form und Inhalt nicht mehr eine unlösliche organische Einheit bilden; hat man den Text von den Weiterungen befreit, so gibt sich der Stil als der adäquate Ausdruck der Gedanken; und da für einen festgeprägten profetischen Stil aus der Zeit vor Amos die Belege fehlen, wäre es angebracht, mit größerer Vorsicht von den bereits vorhandenen Formen des Profetenstils zu sprechen. Die gleiche Einleitungsform der vier ersten Visionen, die übrigens nirgends aus der Zeit vor Amos gleichlautend zu belegen ist[1], ist durch den Bericht über die Gesichte gefordert und in ihrer Gleichförmigkeit durch die enge Zusammengehörigkeit von selbst gegeben, wie ja auch der gleiche Schluß bei den einzelnen Bestandteilen der beiden Visionspaare lediglich als der äußere Ausdruck des gleichen Gedankens gewertet werden muß[2]. Nichts ist also natürlicher, als daß hier Gleiches und Zusammengehöriges durch die gleiche äußere Form als solches gekennzeichnet wird. Das ist nicht die besondere Eigenart profetischen Stils, sondern findet sich bei jeder Art gehobener Sprache, wo ein besonderer Nachdruck auf einen Gedanken gelegt werden soll; auch der bei Amos vorkommende Kehrvers fällt unter diese Beurteilung. Ebensowenig kann man bei dem zweiten Visionspaar von einer Gebundenheit an überlieferte Stilformen reden. Die beabsichtigte Gleichform der Einleitung mit den beiden ersten Visionen und die Situation den Hörern gegenüber führt zwingend zu der ersten Nennung des geschauten Gegenstandes in der vorwegnehmenden Einleitung 7, 7 und 8, 1. Dabei ist die zweite Nennung innerhalb der Vision und die ihr vorausgehende Gottesfrage durch die psychologische Struktur des Erlebnisses und die Eigenart des Geschauten notwendig gefordert; denn erst der Klang des ausgesprochenen Wortes (*'anāk* und *ḳajiṣ*) konnte, wie erwähnt, im Erlebnis des Profeten eine „Deutung" aufgrund des Wortspiels möglich machen, nicht schon der geschaute Gegenstand selbst. Die Form dieser beiden Visionen läßt sich organisch aus dem Erlebnis des Profeten begreifen; anders liegen freilich die Dinge bei den allegorisch-symbolischen Gesichten, wie sie Jer 24, 1 ff; Sach 5, 1 ff; 5, 5 ff vorliegen; dort hat die Form die einfache Darstellung des Erlebnisses überwuchert; aber es ist methodisch nicht richtig, die Gesichte des

[1] Vgl. II Kg 8, 10. 13 und I Kg 22, 17.

[2] Darin liegt der entscheidende Grund gegen die Streichung der Einleitung in 7, 7 und 8, 1, die Winter, 355 vorschlägt.

Amos nach diesem späteren profetischen Stil zu beurteilen[1]. Da ein Auseinanderklaffen von Form und Inhalt bei den Visionen des Amos nicht festzustellen ist, so muß natürlich auch der Gedanke an bloße schriftstellerische Einkleidung[2] zurückgewiesen werden. Auch die paarweise Anordnung der Visionen ist durch die Gleichartigkeit des Inhalts bedingt, sie entspricht einer auch sonst bei Amos zu beobachtenden Gepflogenheit, die Worte aufzubauen[3]. Auffallend wäre die inhaltliche Parallelität der Visionen allerdings, wenn man die vier ersten Visionen als abgeschlossenes Stück betrachtet; denn dann wäre der Höhepunkt schon mit der dritten Vision erreicht; sachlich hätte der Profet nichts Neues mehr zu sagen, und man müßte in diesem Fall das Überwiegen der Form über den Inhalt zugeben. Aber gerade dies ist ja die Frage, ob man in der vierten Vision den Abschluß des Stückes annehmen darf.

Der den beiden letzten Visionen gemeinsame Schluß „ich werde ihm nicht mehr fernerhin vergeben" weist nicht nur nach rückwärts, sondern auch in die Zukunft. Das hat schon derjenige richtig empfunden, der hier 7, 9 und 8, 3 als konkretes Gerichtswort dahinter eingefügt hat. Doch gerade diese beiden Orakel stehen mit den Visionen, denen sie folgen, nicht in dem geringsten sachlichen Zusammenhang. Daß die gleichgebauten Visionen als Vorbereitung einer letzten Gerichtsverkündigung angesehen werden müssen, hat eine Stütze auch in der Ähnlichkeit, die sich bei andern Amosworten größeren Umfangs beobachten läßt. Hierfür kommt besonders die Gerichtsschilderung 1, 3—2, 16 in Betracht, die ebenfalls nach Ausscheidung späterer Weiterungen aus zwei vorbereitenden Strophenpaaren[4] mit gleichem Bau und

---

[1] Dieser sachliche Unterschied zwischen Amos und Sacharja ist von Hertzberg, 18ff nicht beachtet; denn von einem „Schema", das von Amos hier übernommen sein sollte, könnte man, da aus der Zeit vor ihm ein solches nicht nachzuweisen ist, erst dann reden, wenn die Form der Visionsberichte des Amos sich nicht aus der Situation des Erlebnisses selbst erklären ließe. Auch der Versuch Hertzbergs, bei Sacharja drei verschiedene Schemata der Visionsdarstellung nachzuweisen, an die Amos sich bewußt anschließe, ist nicht als gelungen anzusehen. Diese „drei verschiedenen Schemata" sind nichts anderes als eine, der Sache nach korrekte Berichtform (1, 8ff; 2, 1ff; 2, 5ff; 6, 1ff) mit schriftstellerischen Variationen (4, 1ff; 5, 1ff; 5, 5f). Der Fehler Hertzbergs liegt in der einseitigen Überspannung rein formaler Erwägungen und in der Überschätzung ihrer Beweiskraft. Daher ist auch der aus den angeblich verschiedenen Stilgattungen von Hertzberg gezogene Schluß auf eine verschiedene psychische Einstellung des Amos zu dem Erlebnis und vollends die Behauptung, daß Amos einen inneren Widerstand erst aufgebe, als er ein Gotteswort hört, nicht begründbar; vgl. dazu Hempel, 97 Anm. 1. [2] So schon Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, 1837, 170; Hitzig, Reuss, Les prophètes I 1876, 55; Gressmann.

[3] Vgl. unten zu 1, 3ff und 4, 6ff. [4] Vgl. unten S. 101.

einer letzten Gerichtsweissagung gegen Israel sich zusammensetzt, wobei diese letztere den bis dahin streng eingehaltenen Rahmen sprengt und formell wie inhaltlich den Höhepunkt darstellt, auf welchen diese Komposition zusteuert. Weiter muß 4, 6—12 herangezogen werden[1]; man hat bei diesem Stück bisher nicht gesehen, daß die ursprüngliche Fassung aus drei sachlich und formell untereinander eng verbundenen Paaren von gleichgebauten Strophen gebildet ist, die ebenfalls die Gerichtsankündigung in v 12 vorbereiten. Die Strophenpaare werden dort zusammengehalten durch den Kehrvers, auf den das Gerichtswort v 12 zurückgreift; auch dort hat der Schluß eine von den vorbereitenden Worten verschiedene Form. Aus diesen Erwägungen heraus empfiehlt es sich, die fünfte Vision in den ursprünglichen Zusammenhang der vier ersten mithereinzunehmen. Daß sie sich wesentlich von den vorausgehenden Visionen unterscheidet, wird nach den eben genannten Analogien nicht mehr befremden, sondern fügt sich recht gut in die von Amos angewandte Stilform. Dazu kommt, daß die letzte Vision an ihrer jetzigen Stelle ziemlich isoliert steht und jedenfalls mit den ihr vorausgehenden Worten nicht in direkten Zusammenhang gebracht werden kann. Nachdem sich uns 8, 4—14 als späterer Einschub ergeben hat, ist der Anschluß der fünften Vision an 8, 2 als das Gegebene zu betrachten. Was von den beiden Visionspaaren aus gefordert werden mußte, das ist in der letzten Vision erfüllt: auf die dort enthaltenen Andeutungen des kommenden Endes folgt hier die konkrete Darstellung: ein Erdbeben wird dieses Ende bewirken. Die von den andern Gesichten abweichende Form ist hier ebenfalls durch den (andersartigen) Inhalt bedingt. Wie 2, 6 ff wird der Profet auch hier in der Schlußweissagung ausführlicher und geht andere Wege als bei den vorbereitenden Stücken. Darin liegt zugleich die Steigerung, die hier ihren Höhepunkt erreicht. Die Vernichtung der Hoffnung, daß das Gericht Gottes an dem einen oder andern vorübergehen könnte, greift den Gedanken des Kehrverses der dritten und vierten Vision wieder auf, um ihn endgültig zu widerlegen; dort: Gott geht nicht mehr am Volk vorüber, hier: keiner geht an Gottes Gericht vorüber. Auch der sich von selbst vom Glauben der Volksreligion aus einstellende Einwand, daß Israels Erwählung Grund zur Hoffnung biete (9, 7), gehört zu diesem Grundgedanken, daß es noch eine Rettung gibt; so stehen die Verse in engem gedanklichen Zusammenhang und bilden mit den ersten Visionen ein geschlossenes Ganzes, bei dem das letzte Wort: siehe, ich richte meine Augen auf euch zum Bösen und nicht

[1] Vgl. unten zu 4, 6—12.

zum Guten (9, 4b. (8)) auf den Anfang der Visionen zurückgreift und so die fünf Visionen zu einer inneren Einheit zusammenfaßt.

Die bisherigen Feststellungen betrafen die schriftliche Form des Visionsberichts; eine andere Frage ist die, ob diese Worte zum Volk gesprochen worden sind in der Gestalt, die uns die schriftliche Überlieferung bewahrt hat. Auch darüber gehen die Meinungen auseinander. Baumann[1] will in den Visionen die nachträgliche Rechtfertigung des Profeten erkennen, die er auf seine Ausweisung aus Betel, wo er nicht mehr zu Worte kommen konnte, verfaßt habe. Er übersieht dabei, daß in dem Hinweis auf seine Berufung 7, 15 diese Rechtfertigung schon vorliegt, und eine nachträgliche Rechtfertigung überhaupt keinen Wert mehr hat; und er verkennt überdies ganz den Charakter der Visionsworte, besonders bei der letzten Vision. Dieser ist nach Form und Inhalt durchaus rhetorischer Natur und setzt eine Hörerschaft voraus, die dem Profeten den Rhythmus der Gedanken und der Form gleichsam inspiriert. Einer, der von den Dingen einen größeren Abstand hat und mit seinen Gedanken allein ist, schreibt nicht so gedrungen und lebendig gesteigert, wie es hier der Fall ist. Die fast nur skizzenhaft andeutende Art der vier vorbereitenden Visionen steht unter dem Eindruck dessen, was Amos am Schluß zu sagen hat, und ist deshalb auf direkte Wirkung auf die Hörer zugeschnitten, die am Ende ja selbst angesprochen werden. Form, Rhythmus und Inhalt sind zu einer solch engen Einheit verschmolzen, die nur aus einer konkreten Situation innerhalb der profetischen Wirksamkeit des Amos ihre hinreichende Erklärung findet. Der Gleichbau der ersten Visionspaare ist ein rednerisches Mittel, die Worte dem Ohr einzuprägen; diese Sprechform reizt förmlich zum Mitsprechen der immer wiederkehrenden Worte. Auch der Stil von 9, 7 ist ohne Hörer gar nicht denkbar. Am deutlichsten wird die Tatsache, daß die Worte zum Volk gesprochen wurden, wenn man sich die Hörer und die psychologische Wirkung der Profetenworte auf dieselben kurz vergegenwärtigt: Eine Menge lauscht dem Manne, der sich bemerkbar macht, daß er zu ihr reden will; schon seine ersten Worte lassen erkennen: hier redet ein Profet! Was er beschreibt, ist ein spannendes Bild, das die Leute in Atem hält; wie wird dieses Unglück ausgehen? Durch seine Fürbitte bei Gott hat der Profet ihre Herzen gewonnen; so handelt ein frommer Mann, der ein Herz hat für sein Volk, so hätten sie es vielleicht auch an seiner Stelle getan. Dankbaren Sinnes hören sie nun, daß Gott gnädig vorüberging und wieder einmal sein Volk vor Schaden

[1] S. 13.

bewahrt hat; der alte Gott lebt noch! Noch einmal klingen die gleichen Töne an ihr Ohr; sie ahnen schon, wie es kommen wird, auch bei dieser Gefahr wird Jahwes Güte des Profeten Bitte erhören: und es kommt, wie sie es erwartet haben, diesmal kennen sie schon den Ausgang des Profetenworts und sprechen es im Stillen mit, im Innersten zufrieden mit ihrem Gott und seinem Profeten.

Wieder dieselben Anfangsworte; doch, haben sie recht gehört? Ja, es ist keine Täuschung, der Profet sagt es nocheinmal, diesmal mit stärkerem Nachdruck. Was hat ein Bleilot mit profetischer Offenbarung zu tun? Gespannt horchen sie auf, in ihre sonnige Zufriedenheit klingt es herein wie fernes, dumpfes Grollen eines heraufziehenden Wetters. Ein Schatten legt sich auf ihre Züge; Hoffen und Bangen erfüllt sie. Aber ehe sie darüber nachdenken können, dringen an ihr Ohr dieselben — jetzt auf einmal unheimlich klingenden — Worte.

Ein anderes Bild; aber kein Zweifel, es ist dem Profeten und seinem Gott ernst: er sieht das Ende nicht mehr in weiter Ferne, nein, es ist schon da; Jahwe geht nicht mehr vorüber!

Es gibt nur noch Eines: rette sich wer kann! Aber sie haben nicht Zeit darüber nachzusinnen, schon folgt wie Blitz und Donner ein letztes Wort. Man glaubt, das Krachen herauszuhören, und sieht die Gestalt Jahwes selber unheimlich aufragen, die Hand zum vernichtenden Schlag ausgereckt. Was sie selbst eben noch denken wollten, das hören sie nun aus des Profeten eigenem Munde; es ist, als ob er ihre Gedanken gelesen hätte. Da schrecken sie auch vor diesem ihnen unheimlich gewordenen Manne zusammen, der ihnen mit allzudeutlichen Worten den letzten Ausweg versperrt. Auch wo man bisher geglaubt hatte, daß Jahwes Macht nicht hinreiche, da steht der furchtbare Gott, bereit, sie zu packen; ja nicht einmal in Feindeshand und -land sind sie vor seinem Mordschwert mehr sicher. Beim Gedanken an die Feinde besinnen sie sich noch einmal; mit der Kühnheit der Verzweifelnden wenden sie ihre Gedanken *gegen* die Angriffe: halt, hat nicht Jahwe gerade bei diesen Feinden gezeigt, daß er mit uns ist? — Dann ist ja alles sinnlos, was der Profet von dem Gericht da redet! Auch diesen Gedanken nimmt ihnen Amos aus dem Mund, ehe sie ihn aussprechen können: Jawohl, Jahwe ist mit euch, wie er mit den — Feinden gewesen ist! Um die Wirkung dieser Worte ermessen zu können, muß man sich klar machen, daß es sich hier nicht um beliebige Beispiele aus der Geschichte handelt, mit denen Amos seine andersartige Gottesauffassung illustriert, nein, die Namen Philister und Aram hatten für den Israeliten einen lebendigen Klang, bei dem die Erinnerung an große Kriege und Erlebnisse wachgerufen wurde, wie bei uns die Volks-

überlieferung Ähnliches bewahrt hat aus der Zeit, „als der Schwede oder Russe im Lande war". Beim Nennen dieser Namen schlug das Herz des Israeliten höher in stolzem Siegesbewußtsein. Man sonnte sich selbst in dem Glorienschein, der um die Gestalt des gegen die Philister siegreichen David gewoben war, und erinnerte sich mit froher Genugtuung an die Siege, die in jüngster Zeit Joas (II Kg 13, 24f) und der noch regierende König Jerobeam II erfochten hatten, wenn der Name Aram erklang[1]. Darin liegt die eigenartige — für Amos typisch zu nennende — Wirkung des Profetenwortes, daß die Siegeserinnerung der Israeliten unter der Perspektive, in die sie der Profet stellt, zur — Schreckensbotschaft wird. Wenn Jahwe auch die Philister und Aramäer in ihr Land geführt hat, wie das Volk Israel in das seinige, dann ist gerade das, was Israel als seine Siege und als Bürgschaften für Jahwes Gnade betrachtet, der sicherste Beweis gegen diese Art des Gottvertrauens. So wenig, wie Philistäa und Aram kann Israel aus der Geschichte ein Unterpfand für seine Sicherheit gewinnen: Jahwe ist auch für Israel der Gott, der bald erhöh'n, bald stürzen kann. Das Schicksal der Feinde Israels, über das sie bisher siegesfroh frohlockten, ist im Munde des Profeten zum drohenden Beispiel für Israels eigene Zukunft geworden. Es gibt kein Entrinnen vor dieser eisernen Konsequenz der Gottesgedanken, die der Profet hier enthüllt, immer näher rückt Amos an das Innerste der Hörer heran, bis er sie selbst anredet, da — wo er ihnen ihre letzte Hoffnung zerpflückt. Wer das mit innerer Teilnahme gehört, der konnte sich der zwingenden Gewalt dieser Gedanken nicht mehr entziehen und muß sogar die Frage: Seid ihr mir nicht wie die Mohren? mit einem erzwungenen Ja beantworten. Es ist so und wird so bleiben, trotz Ausflüchten und Einwänden, wie in der dritten Vision schon angedeutet war: Jahwes Augen sind auf Israel gerichtet zum Bösen und nicht zum Guten. — Wer sich die Mühe macht, die Worte des Amos aus einem lebendigen Zusammenhang heraus zu verstehen, für den besteht kein Zweifel, daß sie vor einer konkreten Hörerschar gesprochen sind und ohne eine solche in dieser ihrer Form gar nicht denkbar wären[2].

Sind die Gedanken einmal auf dem Weg, die Situation des Profetenwortes lebendig zu machen, dann sähe man natürlich auch gerne die Frage beantwortet, wo und wann diese Worte gesprochen sind. Fast allgemein ist man geneigt, die Szene an das Heiligtum in Betel

[1] Vgl. dazu II Kg 14, 25; Am 6, 13.

[2] Es ist daher nicht richtig, wenn Procksch, 87 (vgl. Nowack, Winter; Hölscher, Geschichte d. isr. jüd. Rel., 104 Anm.) meint, die Visionen seien keine Reden, mit denen Amos in der Öffentlichkeit gewirkt hätte.

zu verlegen und zwar in die Zeit des Herbstfestes unmittelbar vor den Auftritt mit dem Oberpriester Amazja, der zur Ausweisung des Amos geführt hat. Diese Vermutung stützt sich jedoch auf eine Deutung der letzten Vision als Ankündigung der Zerstörung des Heiligtums in Betel, die schon oben als unrichtig abgelehnt werden mußte, und ist z. T. bedingt durch den gegenwärtigen Zusammenhang der Visionen mit der Perikope 7, 10—17, der, wie sich noch zeigen wird, sekundärer Natur ist. Aus dem Wortlaut des Visionsspruches ist eine Lokalisierung nicht möglich. Nach den Worten: „ich sah den Herrn über dem Altar stehen“ (9, 1) könnte man vermuten, daß der Spruch an einem Heiligtum gesprochen ist [1]; doch auch dies ist keineswegs zwingend; denn die Tatsache, daß die Vision im Heiligtum erlebt ist, verlangt nicht zugleich, daß die Worte über dieses Erlebnis auch im Heiligtum gesprochen sind, wie der Vergleich mit Jes 6, 1 ff erkennen läßt. Wir wissen zu wenig Genaues über das Wirken des Amos, als daß wir sicher sagen könnten, wo er die Worte über die Visionen gesprochen hat.

Etwas günstiger liegen die Dinge für die Beantwortung der Frage, wann diese Worte gesprochen sind. Auf einen genauen Zeitpunkt wird man allerdings die Visionsschilderung nicht festlegen können; es handelt sich dabei mehr um die relative Zeitbestimmung, ob die Worte mehr am Anfang oder gegen das Ende der profetischen Wirksamkeit von Amos gesprochen sind. Die in ihnen enthaltene Drohung und Gerichtsansage könnte natürlich in jedem Stadium der Tätigkeit des Amos untergebracht werden; aber daß Amos hier auf seine Erlebnisse hinweist und aus diesen erst das Gerichtswort ableitet, das läßt eher an die Anfangszeit des Auftretens als Profet denken, als an das Ende seiner Wirksamkeit. Es ist psychologisch am verständlichsten, wenn der Profet gerade bei Beginn seiner Profetentätigkeit sich auf seine persönlichen Erfahrungen beruft, aus denen er das Recht herleitet, so zum Volk zu reden; ist er der Menge einmal als Profet — durch sein erstes Auftreten — bekannt, so bedarf es weit weniger des Hinweises auf sein eigenes Erleben. Insofern hat der Gedanke, es liege in den Visionen eine Art Rechtfertigung vor, ein gewisses Recht; freilich nicht in dem oben erwähnten Sinne Baumanns [2], sondern als innere Stütze für den Profeten selbst und als Ausweis seinen ersten Zuhörern gegenüber, die ihn als Profeten noch nicht kennen. Ist auch nicht

[1] So auch H. Schmidt, Sellinfestschr. 1927, 117.

[2] Die Visionen machen nicht den Eindruck, als ob der Profet durch eine Anzweifelung seines Rechtes, als solcher aufzutreten, zu dem Rückgriff auf seine Erlebnisse veranlaßt worden wäre.

von dem Augenblick seiner Berufung zum profetischen Wirken die Rede, so liegt doch der Vergleich mit ähnlichen Erscheinungen bei andern Profeten hier insofern nahe, als auch bei den Visionen des Amos Erlebnisse zugrundeliegen, die für seinen Beruf als Profet von entscheidender Bedeutung geworden sind[1]. Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man sich die Worte gesprochen denkt in einer Zeit, da diese Erlebnisse noch in lebendigster Erinnerung nachklingen, also am Anfang seiner Tätigkeit. So ist auch die Ichform der Visionsschilderung am ehesten begreiflich. Daß die Erkenntnis des Gottesgerichts durch Erdbeben, die hier erstmalig erscheint, für den Profeten und sein Werk noch eine besondere Bedeutung gehabt hat, wird sich bei der Betrachtung der Entstehung des Buches Amos herausstellen.

Die weitere Frage jedoch, die in diesem Zusammenhang einer Klärung bedarf, ist die nach dem Verhältnis der Worte über die Visionen zu den persönlichen Erlebnissen, die dahinter liegen. Sind die Worte der unmittelbare Ausdruck eines mehr oder weniger ekstatisch-visionären Erlebens, wollen sie lediglich das persönliche Moment eines an sich inneren Vorgangs wiedergeben, und welche Rolle spielt das eigene religiöse Denken des Profeten dabei? Alles Fragen, über die eine volle Klarheit noch nicht erlangt ist, deren Beantwortung jedoch für das Verständnis des Profeten von wesentlicher Bedeutung ist.

Auszugehen ist dabei einerseits von der stilistisch-rhetorischen und gedanklichen Zusammengehörigkeit der gesamten Visionen, anderseits von der Beobachtung, daß die in den beiden ersten Visionen genannten Erlebnisse zeitlich auseinanderliegen: bei der ersten ist es Frühjahr, bei der zweiten Sommer — auch die vierte Vision, die wohl in den Herbst fällt, ist durch eine größere Zeitspanne von den ersten getrennt. Schon aus diesem Grunde können die zusammengefaßten Worte über die Gesichte nicht als der unmittelbare Ausdruck eines ekstatischen Erlebens gefaßt werden; zwischen dem eigentlichen Erlebnis und dem Wort des Profeten über dieses Erleben liegt ein nicht zu übersehender Zwischenraum[2]. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß dieser Zwischenraum erfüllt war mit mancherlei Gedanken, in denen

[1] Vgl. meinen Aufsatz, Die Berufung d. Amos, Theol. Bl. 1928, Sp. 177ff.

[2] Dieser Konsequenz könnte man nur dadurch entgehen, daß man mit H. Schmidt das geschaute Objekt der vier ersten Visionen, ähnlich wie bei der letzten, als rein visionär, d. h. unwirklich ansieht. Unter dieser Voraussetzung müßte man allerdings erwarten, daß auch das Aufhören der Katastrophe geschaut und beschrieben werde, da dann in dem Geschauten selbst die ganze göttliche Absicht sich manifestieren würde; vgl. weiter Anm. 3 S. 11.

sich der Profet mit diesem Erleben innerlich auseinandergesetzt hat. Der Beweis dafür liegt in der Einheit, unter welcher die verschiedenen Erlebnisse des Profeten in den Worten über die Visionen zusammengedacht und zusammengefaßt sind. Der rein formale, rednerische Aufbau der Visionssprüche geht Hand in Hand mit einem zweckvollen Aufbau der Gedanken, der die rhetorische Wirkung der Worte unterstützt und verstärkt. Die offenbare Tatsache, daß hier zeitlich getrennte und sachlich verschiedene Erlebnisse aufeinander bezogen und zusammengeschaut werden, ist nur zu begreifen, wenn der Profet sich darüber Rechenschaft abgelegt und sie in einen inneren Zusammenhang gebracht hat, ehe er von ihnen sprach. Ohne eine Beteiligung des persönlichen Geistes des Amos, der ordnend und abwägend sich mit den göttlichen Offenbarungen befaßte, sind seine Worte über die Visionen in ihrer Jetztgestalt nicht zu verstehen; und es ist ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, der Profet sei hier lediglich das Sprachrohr des göttlichen Wortes, das er vernimmt und weitergibt. Damit soll ekstatisches Erleben bei Amos nicht geleugnet werden; aber, wenn bei Worten, in denen er von solchem Erleben spricht, zutage tritt, daß das Erleben durch das Medium seines persönlichen Geistes hindurchgegangen ist, so liegt darin eine Warnung, diese seine eigene Geistesart zu unterschätzen zugunsten des mehr oder weniger unpersönlichen, oder doch wenigstens das Persönliche zurückdämmenden ekstatischen Moments [1].

Diese persönliche Geistesart des Amos, die uns aus den Visionssprüchen — aber auch aus andern profetischen Worten — entgegentritt, äußert sich in der unerbittlichen Konsequenz und einheitlichen Geschlossenheit der Gedanken [2]. Darum dürfen die Visionen nicht einfach als schlichte Wiedergabe dessen angesehen werden, was der Profet in einsamen Stunden erlebt hat, das Gedankliche, das Ergebnis jener Erlebnisse ist für ihn wichtiger; denn es hat sich bei der Einzeluntersuchung gezeigt, wie das persönlich-Erlebnismäßige bei sämtlichen Visionen nur als notwendige Einleitung zu der daraus gewonnenen Ver-

[1] Das Gotterleben des Amos als ekstatisches von dem reinlich zu trennen, was dem Profeten an eigenen Gedanken hinzugekommen ist, wird nicht immer durchführbar sein; beides ist bei ihm ineinander verschlungen durch die Tatsache, daß er, einmal von der erkannten Gotteswirklichkeit ergriffen und überzeugt, alles in einer neuen, durch sein Erleben bedingten Perspektive sieht. Daher wird man nicht ohne weiteres von einer „Ausschaltung des normalen Bewußtseins" bei Amos reden dürfen; vgl. dazu die Auseinandersetzung mit Hänel bei Hempel, 75f Anm. 2 und unten Kap. VIII.

[2] Diesen rationalen Einschlag, der sich in einer „scharfen, klaren Logik" äußert, hat Hölscher, 204 als etwas durchaus Eigenartiges bei Amos richtig erkannt, vgl. auch Hertzberg, 51ff.

kündigung göttlicher Wahrheit und Wirklichkeit dient. Was Amos mit den Visionssprüchen neben der Ankündigung des Gerichts gibt, ist das Zeugnis von einer, in persönlichen Erlebnissen errungenen und aus eigener Gotteserfahrung abgeleiteten neuen religiösen Erkenntnis Gottes, die er dem volkstümlichen Gottesglauben paradox gegenüberstellt. Man würde deshalb fehlgehen, wollte man hier die Darstellung des inneren Entwicklungsganges des Profeten suchen, die er in einer Art chronologischer Reihenfolge wiedergäbe. Der Eigenart des Stückes — worin es sich übrigens mit andern Worten des Amos berührt — wird man nur gerecht, wenn man im Auge behält, daß Amos nicht von einer fortschreitenden Gotteserkenntnis redet, sondern zwei einander diametral entgegengesetzte Einstellungen unvermittelt gegenüberstellt. Diese paradoxe Antithese begegnet uns dreimal innerhalb der Visionsworte: antithetisch ist das Verhältnis des zweiten Visionspaares gegenüber dem ersten und ebenso die Beziehung zwischen 9, 7b und 9, 7a; auch der Abschluß des Wortes mit: „meine Augen sind auf euch zum Bösen und nicht zum Guten gerichtet“ steht auf derselben Stufe des Gegensatzes zu den einleitenden Visionen, auf die diese Worte anspielen. Die Visionsprüche sind demnach verfaßt von einem Standpunkt aus, auf welchem der Profet die innere Entwicklung von dem Volksglauben, den er einst auch geteilt hat, zu einer neuen profetischen Gotteserkenntnis hinter sich hat. Spuren des inneren Ringens um diese neue Gotteserkenntnis, die sich im Herzen des Amos mit dem überkommenen Gottesglauben notwendig auseinandersetzen mußte, bemerken wir noch in der Art, wie er den verschiedenen Einwänden gegen seinen Standpunkt begegnet. Amos lüftet also nicht den Schleier, der über dem inneren Zusammenhang seiner Erlebnisse gebreitet ist, sondern stellt einfach die zwei verschiedenen Auffassungen von Gottes Wesen und Walten einander gegenüber.

Das entbindet uns jedoch nicht von der Aufgabe, der inneren Beziehung nachzugehen, in der die einzelnen Visionserlebnisse zueinander stehen. Wenn auch, wie sich ergeben hat, der Visionsbericht nicht ein Selbstbekenntnis des Profeten darstellt, in dem er seine innere Entwicklung schildert, die ihn zur profetischen Erkenntnis geführt hat, so haben wir doch die Pflicht, auf diese innere Entwicklung zu achten, die sich hinter den Visionen verbirgt, gerade deshalb, weil Amos hier mit seinem Ich hervortritt. Wie für die gesprochenen Worte, wiederholt sich hier für die persönlichen Erlebnisse zunächst die Frage nach dem Wo und Wann, um von diesen Voraussetzungen aus dann die inneren Beziehungen der einzelnen Erlebnisse klarzustellen.

Die beiden ersten Visionen sind gegründet auf Erfahrungen, wie sie der Bauer und Hirt macht, der die Gefahren solcher Erscheinungen wie Heuschreckenplage und Dürre kennt und am eigenen Leben spürt. Was Amos hier erlebt, wird sich auf seiner heimatlichen Flur abgespielt haben zu einer Zeit, da er noch Hirt in Tekoa war. Dazu fügt sich auch die Gottesauffassung, die den Worten zugrunde liegt: man ruft Jahwe an in der Not, er wird die Bitte erhören. Das Verhalten des Profeten und seines Gottes unterscheidet sich in nichts von dem, was man auch anderwärts über Gott und Mensch in Israel glaubte; Amos teilt hier noch den überlieferten Glauben seines Volkes. Daß er solche Erlebnisse hat, wirft ein helles Licht auf seine tief religiös veranlagte Natur und auf sein Herz, das seinem Gott und Volk zugewandt ist. Aber es fehlt hier bezeichnenderweise gerade das, was hernach den Inhalt seiner profetischen Worte bildet[1]. Diese Beobachtung und die Tatsache, daß unmittelbar auf diese beiden Visionen in der Schilderung des Amos eine ganz andere Einstellung zu Gott zum Ausdruck kommt, nötigt geradezu zu dem Schluß, daß die ersten Erlebnisse in die Zeit fallen, da Amos die Erkenntnis des Gottes, der ihn gegen sein Volk auftreten heißt, noch nicht gehabt hat; diese beiden Erlebnisse fallen also in die „vorprofetische" Zeit des Amos. Denn es ist undenkbar, daß der Profet, wenn er einmal von dem Gerichtsernst Gottes erfüllt ist und jedes Mittel der Intervention bei Gott (Kultus) ablehnt, für sein Volk einspringt, nachdem er von Gott den Auftrag erhalten hat, gegen Israel zu weissagen[2].

Anders liegen die Dinge bei den folgenden Visionen. Hier wagt es der Profet nicht mehr, für sein Volk Fürbitte zu tun. Warum nicht? Es wäre noch genau so gut möglich wie zuvor. Gott vergibt nicht mehr. Weshalb nicht? Man müßte doch den Grund erfahren, warum Gott sein Verhalten geändert hat; aber dieser Grund wird nicht genannt. Da das in sich geschlossene Wort aus sich selbst heraus verstanden werden muß, wie es von den ersten Hörern verstanden wurde, so ist es methodisch unrichtig, den Grund etwa aus anderen Sprüchen hier zwischen die Zeilen eintragen zu wollen. Ja, es führt schon auf falsche Fährte, wenn man im Vergleich mit den ersten Visionen hier

---

[1] Nur eine Verkennung der Gesamtvisionen kann daher zu der Meinung kommen, daß hier die Hoffnung anklingt, dann zwar wieder verschwindet, um ganz am Schluß des Buches in volle Hoffnung auszuklingen (so Köhler, 52).

[2] Daß die Stellung zu Gott bei Amos in den beiden ersten Visionen „unterhalb der durch den profetischen Beruf gezogenen Linie" liegt, hat Hertzberg, 23. 71 richtig beobachtet, obwohl die stilkritischen Unterlagen, die Hertzberg beibringt, nicht beweiskräftig sind; dagegen Hempel, 97 Anm. 1. Vgl. oben S. 12 u. Anm. 2.

eine Änderung im Verhalten Gottes, „das Ende der göttlichen Langmut“ [1] heraushören will; in diesem Falle wäre eine Begründung unbedingt erforderlich. Da sie fehlt, bleibt nichts anderes übrig, als den inneren Zusammenhang zwischen den beiden Visionspaaren in des Amos' eigenem Erleben zu suchen. Er muß inzwischen einen anderen Eindruck von Gottes Wesen empfangen haben, sonst könnten die an sich nichtssagenden und alltäglichen Dinge, die er schaut, nicht zur Veranlassung werden, mit unbedingter Gewißheit daraus das Gericht zu deuten. Und nur wenn Amos seinem Gott jetzt anders gegenübersteht als vorher, ist es zu verstehen, daß er es nicht mehr wagt, bei ihm für sein Volk einzutreten. Zwischen den Erlebnissen der ersten Visionen und der beiden folgenden hat sich ein Wandel im Inneren des Profeten vollzogen, der ihn des unbedingten Gerichtsernstes Jahwes gewiß werden ließ. Diesen Erlebnishintergrund muß man aus der Gegenüberstellung der Visionspaare postulieren, oder auf ein tieferes Verständnis der Gesamtvisionen verzichten. Daß Amos seine innere Entwicklung in solch scharfer Antithese sieht, ist ein Beweis dafür, daß er über seine Erlebnisse nachgedacht und um diese neuartige Gotteserkenntnis gerungen hat, bis sie sich so klar gegen seine bisherige Auffassung abhob, wie dies in der Darstellung der vier ersten Visionen zum Ausdruck kommt. Die tiefsten Erkenntnisse der Menschheit sind nie das Produkt eines Augenblicks, sondern der Siegespreis, der in hartem Kampf errungen wird. Die Erschütterung seines hergebrachten Glaubens, den ersten Anstoß zu einer neuen Schau der Dinge und Gottes selbst mag ihm in geheimnisvoller Stunde geworden sein, wo Gott seine Seele berührte, die Klarheit und Konsequenz aus diesem Erleben ist die Frucht eigenen, inneren Ringens. Noch können wir die Spur dieser religiös tiefbewegten Lebendigkeit feststellen; nämlich in der Art, wie alltägliche Dinge wie ein Lot und ein Erntekorb dem Profeten zum Hinweis auf Gottes Ernst werden; nur ein Mensch, der ganz erfüllt ist von dem Gedanken an Gott, vernimmt aus dem Alltagserleben seine Stimme, die von tausend anderen überhört wird. Wir blicken hier in die entscheidende Periode des Lebens des Amos, wo das in ihm geworden ist, was die Grundlage seiner gesamten Profetie bildet: ein neues Verständnis von Gottes Wirklichkeit und ein neues Verhältnis zu ihm. Die Sicherheit, mit der Amos später von dieser Grundlage aus die Dinge und sein Volk beurteilt, macht es notwendig, dieses Erleben in der Zeit vor seiner Berufung zum Profeten sich zu denken, ganz abgesehen davon, daß dies für das psychologische Verständnis

[1] Gressmann, Hölscher, 200.

die einzige Möglichkeit ist[1]. Auch die letzte Vision wird demnach vor dem Auftreten des Profeten erlebt worden sein, wenn auch nicht gerade in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit den beiden vorausgehenden Gesichten. Darauf führt schon die Tatsache, daß sie von Amos ihrer Form nach (Ichform) und gedanklich mit den andern Visionen dadurch in Verbindung gebracht ist, daß sie den notwendigen Abschluß und die Erfüllung dessen enthält, was zuvor nur andeutungsweise ausgesprochen war. Dann muß aber auch für Amos selbst ein solcher Zusammenhang der zugrundeliegenden Erlebnisse bestanden haben, wie er in den Gesamtvisionen zum Ausdruck kommt.

Zum selben Ergebnis führt eine andere Erwägung. Es ist nicht denkbar, daß Amos lediglich mit einer dunklen Ahnung des kommenden Endes vor das Volk treten konnte[2], ehe ihm die Art, wie Jahwe gegen Israel einschreiten werde, ganz klar und fest vor Augen stand; erst nachdem er wußte, was Jahwe tun wird, war ihm die Möglichkeit gegeben, das Gericht dem Volke zu künden. Das alles mußte zuerst ihm persönlich zur Gewißheit werden, die auch Einwände vom herkömmlichen Glauben aus nicht mehr zum Wanken bringen konnten (vgl. 9, 1—4. 7). Von dieser Gewißheit redet die letzte Vision und gewährt uns somit einen Einblick in die Werkstatt, wo die Waffen geschmiedet wurden, bevor der Profet sie im Kampfe gegen das Volk gebraucht hat. Da die Einzeluntersuchung schon gezeigt hat, daß der Versuch, dieses Erlebnis nach Betel zu verweisen, aus dem Wortlaut nicht zu begründen ist, so besteht kein Hindernis, an ein Heiligtum in der Heimat des Amos, sei es Tekoa, oder vielleicht besser Jerusalem zu denken[3], besonders wenn man beachtet, daß Jahwe für Amos in Betel nicht zu finden ist (5, 4 f).

Die Visionen, in denen sich etwas widerspiegelt von dem Wege, auf dem Amos zu seiner profetischen Gewißheit gekommen ist, enthalten die persönliche Glaubensgrundlage, von der aus er seinen Gang als Profet angetreten hat, als Jahwe ihn von der Herde wegrief. Was bei Jesaia (6, 1 ff) in ein Erlebnis zusammengefaßt ist, Berufung und Bereitung zum profetischen Beruf (Entsündigung), das verteilt sich bei Amos auf eine Reihe von Erlebnissen und inneren Kämpfen in einem größeren Zeitraum; erst durch diese ist der Profet bereit gemacht, dem an ihn ergehenden Ruf Jahwes Folge zu leisten.

Daß Amos davon in ganz verschiedenem Zusammenhang berichtet — von seiner Berufung hat er erst dem Amazja gegenüber in Betel

[1] Vgl. auch Giesebrecht, 38. [2] So schon Procksch, 87.
[3] So Targum, Calvin, Rosenmüller, Keil, Procksch.

geredet (7, 15) — trifft mit der Beobachtung zusammen, daß das Persönliche, Erlebnismäßige bei den Visionen nicht im Vordergrund steht, sondern hinter der Sache zurücktritt; darin liegt ein Hinweis auf den Zweck der Visionsworte: es ist dem Amos nicht darum zu tun, eine Art biographischen Einblick zu geben, der von der Entstehung seiner persönlichen Gewißheit berichten soll, er will überhaupt nicht davon reden, wie er Profet geworden ist, so wie das Jes 6 der Fall ist; ihm ist es letztlich nicht um sich selber, sondern um Gott zu tun. Daraus erklärt sich die Eigenart der Visionen, daß in ihnen so rasch über das persönliche Erlebnis hinweggegangen wird[1], und der Schwerpunkt auf Gottes Haltung gelegt ist, aber auch daß die neue Auffassung von Jahwe, der unerbittlich ist, dem herkömmlichen Gottesbegriff des Jahwe, der sich erweichen läßt, gegenübergestellt wird ohne weitere Begründung. Das ist der tiefere Sinn der Visionen: Amos zeigt den Hörern im Rahmen seiner Erlebnisse zwei grundsätzlich verschiedene Bilder von Gott, das eine, wie sie es kennen und anbeten, das andere, wie er es in geheimnisvoller Stunde erlebt hat[2]. Mit dem ersten Bild hat er die Menge ganz auf seiner Seite; der Gott, der gelegentlich Plagen schickt, vor dem man bisweilen zittert, da sein Handeln unberechenbar ist, meint es im Grunde doch gut mit seinem Volk; man kann seinen Zorn besänftigen mit allerlei Mitteln, an denen er Gefallen hat; er hat einen Bund mit Israel und die Geschichte liefert Beweise genug, wie er die Bundesverpflichtungen seinerseits seit der Rettung aus Ägypten gehalten hat. So das Gottesbild der herkömmlichen Jahwereligion.

---

[1] Caspari, NKZ 1914, 704 redet von einem stereotypen Ich; er hat den Unterschied zu den Visionsberichten anderer Profeten bemerkt; der oben genannte Grund ist ihm verborgen geblieben. — Vgl. dazu noch meinen Aufsatz über die Berufung des Amos Theol. Bl. 1928, Sp. 181.

[2] Eine Auslegung, die die Visionen nur als Drohwort und Gerichtsankündigung wertet, wird der tieferen Eigenart dieser Worte nicht gerecht. Neben der Gerichtsdrohung steht das Zeugnis von Gott, wie ihn der Profet erlebt hat. Dafür spricht auch die Form der Visionsworte, die mit Ausnahme von 9, 7a als Worte Jahwes an Amos über sein Verhältnis zu Israel figurieren. Wenn man auch auf diese Stilform der Gottesrede an den Profeten, wie ein Blick auf ihre Verwendung bei andern Profeten zeigt, nicht zuviel Gewicht legen darf (vgl. Hänel, 20ff. 186ff u. unten Kap. VIII), so spricht dies in vorliegendem Fall kaum gegen die genannte Feststellung. 9, 2ff ist dabei in der lebendigen Rede eine Art Schilderung des Wesens der Gottheit; auch der erwähnte „mythologische" Stil hat hier seine psychologische Wurzel. — Auch Dürr, 41f verkennt den Sinn der Visionen, wenn er sämtliche fünf Visionen zusammenfaßt unter dem Gedanken, daß der Untergang Israels beschlossene Sache sei; daß die beiden ersten Visionen von einem „Aufschub der Strafe" handeln, hat im Text selbst keinen Anhaltspunkt; vgl. dazu noch das Werk desselben Verfassers über die Stellung d. Proph. Ezechiel in d. isr. jüd. Apokalyptik, 1923, 16f.

Das Bild, das Amos dagegenstellt, trägt andere Züge: der Gott, den Amos verkündigt, ist nicht gebunden an ein bestimmtes Volk, nicht beschränkt auf einen begrenzten Wirkungsbereich, er steht überragend über allen Völkern und es gibt keine Schranke, an der seine Macht aufhört, Natur und Geschichte sind dem Profeten im Gegensatz zur Volksmeinung der Beweis der Allgewalt göttlicher Erhabenheit und absoluter Freiheit; Gott ist ihm eine Macht für sich, losgelöst von allen menschlichen Bindungen; ja, aller menschlichen Erwartung entgegengesetzt. Ihm gegenüber gibt es von seiten des Menschen nur ein Verhalten: schweigende Anerkennung dieser Erhabenheit und ehrfürchtige Unterwerfung unter seine überragende Macht; ein Verhalten, wie es der Profet selbst zeigte, als diese Gottesgewißheit über ihn kam. In diesem Zug des Gottesbildes klingt, genau wie in der Antithese der beiden ersten Visionspaare, die Stimmung nach, die durch das überwältigende Gotteserlebnis bei Amos selbst erzeugt ist. Überwältigend, entgegengesetzt allem, was er über Gott zuvor gedacht, ist dieses Erleben über ihn gekommen, als die Kundgebung einer Macht, gegen die es keinen Einspruch gibt; und so wie er Gott erlebt hat, gibt er das Zeugnis von ihm weiter.

Daneben tritt ein weiterer Zug in der Gottesauffassung hervor, der ebenfalls mit dem inneren Erleben des Profeten in Verbindung zu bringen ist. Gott ist dem Bereich des Willkürlichen, Unberechenbaren, Launenhaften entrückt, sein Handeln ist nicht bestimmt durch Zuneigung oder Abneigung gegen einzelne Völker nach der Art der Menschen, er läßt sich auch nicht beeinflussen durch menschliches Bitten; Gott geht einen geraden Weg; er ist frei, aber in seiner Freiheit bleibt er sich konsequent; darum ist er unbedingt ernst zu nehmen. Es gibt kein Ausweichen, wenn er das Wort vom kommenden Gericht gesprochen hat, es hat keinen Zweck, ihm fürbittend in den Arm fallen zu wollen, und es ist sinnlos, nur in den Geschicken Israels sein Walten zu suchen; wenn seine Macht die Feinde dem Volk Israel in die Hand gegeben hat, dann hat er eben auch diese Feinde in seiner Hand und hat sie von jeher in der Hand gehabt. Hinter diesem Zug des Gottesbildes glaubt man den Profeten wieder zu erkennen, wie er den tiefen Eindruck des Gotteserlebnisses in sich verarbeitet, wie er in ernstem, nachdenklichem Ringen sich unerbittliche Klarheit verschafft über die neue Gotteswirklichkeit, die ihn in heiligem Erleben getroffen hat. Beides, das Irrationale des überwältigenden Gotteserlebnisses und das Rationale der inneren Auseinandersetzung mit diesem Erlebnis gehören zusammen für das Verständnis dessen, was in der Seele des

Amos sich vollzogen und in seinen Worten sich Ausdruck verschafft hat, wie denn auch in der Gottesauffassung des Profeten diese beiden Züge in enger Verbindung miteinander hervortreten.

So gesehen, gestatten die Visionen einen tiefen Blick in das innerste Heiligtum der Seele des Profeten und lassen uns die Grundlage erkennen, von der aus Amos seine Worte gegen das Volk schleudert: die Erkenntnis einer neuen Gotteswirklichkeit, die sich bei dem Profeten im Gegensatz und in der Auseinandersetzung mit dem überkommenen Gottesglauben durchgesetzt hat.

Kapitel III.

Die Sprüche.

I. Jahwe vom Zion. 1, 2.

Die Überschrift 1, 1 und die sich aus ihr ergebenden Fragen stehen im engsten Zusammenhang mit der Entstehung des Buches Amos. Man wird deshalb zweckmäßig ihre Behandlung im Rahmen jenes literaturgeschichtlichen Problems erledigen. Ob dasselbe auch von 1, 2 zu gelten hat, darüber gehen die Meinungen auseinander. Sämtliche Möglichkeiten sind schon für diesen Vers erörtert worden: sei es, daß man ihn zur Überschrift rechnete, oder daß man ihn mit dem folgenden größeren Gedicht verband, oder daß man ihn für sich allein stehend betrachtete, oder schließlich ihn in seinem ersten Teil mit der Überschrift, in seiner zweiten Hälfte mit den folgenden Versen in Zusammenhang brachte [1]. Um dem Vers ein Verständnis abzugewinnen, ist es daher zunächst erforderlich, ihn richtig abzugrenzen. Durch das einleitende „und er sprach“ ist zweifellos eine Verbindung mit der vorausgehenden Überschrift beabsichtigt; darauf wird noch zurückzukommen sein. Doch will der Vers jedenfalls gerade durch diese Einleitung zu den Worten des Amos gezählt sein, so daß der Versuch eines Anschlusses an das folgende Völkergericht von hier aus nahe gelegt wird. Aber dieser Versuch stößt auf Schwierigkeiten. Das Gedicht 1, 3—2, 16 ist eine formell und sachlich in sich geschlossene Einheit, die die Form von Worten Jahwes hat. Jeder ihrer einzelnen Bestandteile ist genügend eingeleitet und ebenso abgeschlossen, so daß das Gedicht keiner besonderen Gesamteinleitung bedarf durch den Vers 1, 2, der zudem in

[1] So Budde, Wellhausenfestschr., 72 f.

der dritten Person von Jahwe redet und in seiner allgemeinen Haltung gegenüber der konkreten Fassung des Gedichts stark abfällt. In 1, 2 eine Gerichtsansage zu sehen, zu welcher 1, 3ff die Begründung gäbe [1], geht deshalb nicht an, da jede Strophe des Gedichts ihre eigene, von 1, 2 zu unterscheidende Gerichtsansage enthält, die eine vorausgehende allgemeine Gerichtsverkündigung gegen Israel direkt ausschließt; als Thema zum folgenden Gedicht [2] eignet sich 1, 2 aus demselben Grunde nicht; abgesehen davon, daß eine solche Vorwegnahme des Themas ganz singulär ist, enthält der Vers, genau gesehen, nichts von den Grundgedanken des Völkergedichts (s. u.). Daß die Wendung „ich werde es nicht widerrufen" (1, 3. 6 usw.) ein vorausgehendes Gerichtswort verlange, und dieses dann in v 2b noch bruchstückhaft vorläge [3], kann nicht bewiesen werden, solange man jene Wendung als geheimnisvolle Andeutung des kommenden Gerichts aus 1, 3ff selbst verstehen kann, zumal wenn es sich, wie H. Schmidt wahrscheinlich gemacht hat, in diesem Ausdruck um eine festgeprägte Unheilsformel profetischen Orakelstils handelt [4]. Darum wird es das natürlichste sein, zu versuchen, ob 1, 2 für sich allein verstanden werden kann, wo doch auch sonst derartig kurze Sprüche im Amosbuch überliefert sind.

Von der formalen Seite her ist gegen die Zusammengehörigkeit der beiden Vershälften von 1, 2 nichts einzuwenden; der gleiche poetische Stil schließt sie zu einer Einheit zusammen. Auch ist es ganz in der Ordnung, daß auf die Äußerung des göttlichen Zornes (2a) in 2b die Wirkungen folgen. Der Vers will jedenfalls im heutigen Textbestand als Einheit gewertet werden. Dies müßte auch dann noch gelten, wenn man mit Budde [5] 1, 2a als Zitat aus Joel 4, 16 ansehen würde; daß dies jedoch nicht notwendig ist, hat Bertholet [6] gezeigt, indem er auf den kompilatorischen Charakter der Joelstelle nicht mit Unrecht hinweist, der weit eher eine Abhängigkeit des Joelwortes von Amos 1, 2, oder doch ein Zurückgehen beider profetischen Stellen auf eine gemeinsame Grundlage als möglich erscheinen läßt.

Die Hauptschwierigkeit, die sich der Zusammenfassung des Verses zu einer Einheit entgegenstellt, sieht man in dem Widerspruch, in dem

---

[1] Meinhold, 56. Anm.

[2] Wellhausen, Driver, G. A. Smith, Löhr, H. Schmidt, Buddefestschr., 169.

[3] Budde; gegen die Verbindung mit 1, 3ff schon Hoffmann; Gressmann denkt an verloren gegangene Orakel des Amos oder früherer Profeten.

[4] a. a. O., 168; vgl. Hempel, 112 Anm. 1.

[5] ZAW 1910, 38f; vgl. Volz, 19f; Cheyne, Encycl. Bibl. I 151f; Harper, Winter, Peiser, ZAW 1916, 218ff; H. Schmidt a. a. O.

[6] Bonwetschfestschr. 1918, 2f.

die beiden Vershälften zueinander stehen sollen. Man deutet 1, 2a als Manifestation Jahwes im Gewitter und findet es befremdlich, wenn als Wirkungen davon das Trauern der Hirtentriften und das Austrocknen der Karmelwälder genannt werden. Ist hier tatsächlich nur von der Naturerscheinung des Gewitters die Rede, wie sie Amos selbst erlebt haben soll (Bertholet), so bleibt diese Wirkung auffallend, selbst wenn man mit Duhm statt יִבַּשׁ יָבֵשׁ lesen wollte[1].

Nicht nur das, sondern es erheben sich unter dieser Voraussetzung gegen die Fassung des ganzen Verses eine Reihe von Bedenken. Fassen wir daher den Versuch, den ganzen Vers aus dem persönlichen Erleben des Profeten abzuleiten, näher ins Auge, wie er am gründlichsten von Bertholet durchgeführt worden ist, nachdem schon Köhler 1, 2a als Audition und 1, 2b als die dazu gehörende Vision bezeichnet hat. Den oft gehörten Einwand zwar, daß die Meinung, Jahwe wohne auf dem Zion, in den Gedankenkreis des Amos sich nicht einfügen lasse, hat Bertholet durch den Hinweis auf Jes 6; 8, 18; 31, 9 widerlegt; ebensowenig kann man natürlich einwenden, daß Jahwe dem Profeten in Betel erscheint[2]; für den Judäer Amos[3] ist die Verbindung von Jahwe mit dem Zion eine Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Begründung bedarf, ohne daß dabei an eine lokale Beschränkung der Gottheit gedacht werden muß[4]. Jedenfalls ist in 1, 2 von einer Ortsgebundenheit Jahwes mit keinem Wort die Rede. Was jedoch gegen Bertholets Versuch einzuwenden ist, liegt in andern Erwägungen.

Es wird deutlich werden, sobald man der Frage nachgeht: Kann der Profet von seiner Berufung so sprechen, wie es in 1, 2 der Fall ist? Und weiter: Ist 1, 2 überhaupt der Ausdruck für ein konkretes persönliches Erlebnis? Es soll dabei zunächst abgesehen werden von der Feststellung Bertholets, daß die Visionen 7, 1—6 schon das Bewußtsein einer kommenden Katastrophe voraussetzen, worauf Bertholet

[1] Wellhausen hat schon, nicht ganz mit Unrecht, von einem uneigentlichen Gewitter gesprochen; davon weiter unten. Gressmann 1. Aufl. will eine absichtliche Paradoxie in diesem Widerspruch finden, daß nämlich die sonst wohltätige Wirkung des Gewitters hier in ihr Gegenteil verkehrt sei, obwohl er an anderer Stelle (Ursprg. d. isr. jüd. Eschatologie, 58ff) richtig festgestellt hat, daß die Offenbarung Jahwes im Gewitter im A.T. als das Ausdrucksmittel des göttlichen Zornes gilt. In der 2. Aufl. ist diese Deutung aufgegeben.

[2] Marti unter Hinweis auf 9, 1; vgl. oben S. 74.

[3] Die Bestreitung der judäischen Heimat des Amos durch H. Schmidt (vgl. auch Buddefestschr. 158ff) hat keinen Anklang gefunden.

[4] Dann wäre auch 9, 1 als eine lokale Gotteserscheinung im Munde des Amos unmöglich. Schwerlich soll hier Zion Ausdruck der davidischen Reichseinheit sein (so Hoffmann, Baumann).

seine These psychologisch gründet; nur auf das Eine sei hingewiesen: der Gedanke an eine Volkskatastrophe liegt bei der Heuschreckenplage oder Dürre viel näher als bei einem Gewitter. Schwerer wiegt indessen die Konsequenz aus dieser Feststellung, daß die Visionen der Berufung erst gefolgt seien, zumal Bertholet selbst zugibt, daß die Visionsberichte noch deutliche Spuren eines seelischen Ringens um Klarheit über das göttliche Handeln an sich tragen. Was war dann aber der Inhalt des Berufungserlebnisses? Was sollte der Profet gegen Israel weissagen (7, 15), wenn er selbst noch im Ungewissen war, ob das Gericht wirklich kommt oder sich noch abwenden läßt? Die Auskunft, daß wie bei Jesaia Vorbereitung, Berufung und Inhalt der profetischen Weissagung in einem Erleben zusammengefaßt sei, fällt bei der oben herausgestellten Eigenart der Visionen für Amos weg. Es bleibt — will man auf das psychologische Verständnis der Entwicklung des profetischen Bewußtseins nicht ganz verzichten — nur der eine gangbare Weg, anzunehmen, daß die profetische Gewißheit des göttlichen Gerichts, um die in den Visionen noch gerungen wird, vor den Zeitpunkt der Berufung fällt (vgl. S. 72 ff). Damit ist aber der psychologischen Voraussetzung der Erklärung Bertholets der Boden entzogen.

Doch ist die Art, wie in 1, 2 geredet wird, überhaupt „der Ausdruck eines persönlichen Erlebnisses?“ Hält man die Form der Visionen dagegen, so müßte man hier ebenfalls das persönliche „Ich“ und eine konkretere Situation erwarten. Statt dessen findet sich eine ziemlich allgemein gehaltene Aussage über das Gericht, die in der Form von Ursache und Wirkung gehalten ist und nicht das Geringste von einer persönlichen Färbung verrät[1]. Bei 1, 2a ließe sich zur Not an das Erleben eines Gewitters denken, wenn nicht die Imperfecta dagegen sprächen. Auch bei „lebhaft beschreibendem Charakter“ der Schilderung bezeichnet das Imperfekt eine Handlung, die noch andauert; bei der Annahme des Berufungserlebnisses dagegen handelt es sich um ein abgeschlossenes Faktum. Die einzige Übersetzungsmöglichkeit bei Verzicht auf eine zukünftige Deutung wäre: Wenn (= so oft) Jahwe vom Zion brüllt[2]; aber das ist nichtssagend als Gerichtsverkündigung[3] und erst recht nicht zu gebrauchen, wenn es sich um eine Anspielung auf ein zurückliegendes Geschehnis handelt. Weiter, wie soll man sich die

[1] Lindblom, 69 ff will darin Hymnenstil erkennen.

[2] Vgl. Sellin; — wenn Köhler meint, der Profet höre das Brüllen immer noch, und damit — trotz impf. — das persönliche Erlebnis in der Vergangenheit zu stützen sucht, so kann man dem entgegenhalten: warum ist in den Visionen das perf. gebraucht, sieht der Profet nicht auch den Jahwe immer noch, so wie er ihn einst gesehen? (9, 1). [3] Vgl. auch Budde a. a. O., 37.

konkrete Situation denken? Nach 7, 15 ist Amos von seiner Herde weg durch Jahwe berufen worden, befand sich also bei seiner Berufung wohl in den Gefilden seiner Heimat. Kann er von seinem Standpunkt bei Tekoa aus sagen: Jahwe brüllt vom Zion her und zugleich von der Wirkung des Gewitters im Nordreich (Karmel) reden? Auch wenn er „das Gewitter sich nordwärts entladen sieht", hat er doch von den in 1, 2b genannten Wirkungen am Karmel selbst nichts gesehen. Damit fällt aber 1, 2b aus dem Rahmen des realistischen Erlebens heraus. Handelt es sich um ein einmaliges Erlebnis eines wirklichen Gewitters, dann verlangt die Form des Verses, daß auch dessen Wirkungen real geschaut sind. Doch gerade dies läßt sich aus der angenommenen konkreten Situation nicht begreiflich machen. Vielleicht wird man unter Nichtachtung der formellen Bedenken dieser Konsequenz dadurch zu entgehen suchen, daß man die Wirkungen des Gewitters als visionär, d. h. nicht wirklich geschaut erklärt. Dann bleibt es aber dennoch ein Rätsel, wie der Profet aus diesem Gewitter den Ruf, gegen das Volk Israel aufzutreten, hat vernehmen können und gleichzeitig dabei die Gewißheit erlangt hat, daß Jahwe das Nordreich vernichten will. Es handelt sich hier doch kaum um das erste derartige Gewitter, das er als Hirte gesehen hat, und er wußte ebenso aus Erfahrung, daß Gewitter vorübergehen, ohne gerade für das ganze Volk eine Katastrophe zu bringen. Wenn Amos nicht schon vorher von der Gewißheit des göttlichen Gerichts überzeugt war, was Bertholet bestreitet, so bleibt die Deutung von 1, 2 auf die Berufung des Profeten durch das Erlebnis eines Gewitters unverständlich. Die realistische Erklärung vermag gerade die Hauptsache des Erlebnisses: die Gewißheit einer Volkskatastrophe und den Ruf zu ihrer Verkündigung aus dem in 1, 2 angenommenen Erlebnis allein nicht zu erklären und übersieht dabei, daß der Wortlaut des Verses zum Ausdruck eines konkreten persönlichen Erlebnisses nicht geeignet ist.

Das letzte Argument, das die Kette der Beweisführung für diesen Erklärungsversuch schließen soll, glaubt Bertholet in 3, 8 zu finden, wo ebenfalls von dem Erlebnis der Berufung des Amos die Rede sein soll [1]. Die enge Beziehung zwischen 1, 2 und 3, 8 will Bertholet in der, beiden Versen gemeinsamen Vorstellung von Jahwe, der wie ein Löwe brüllt, erkennen und sieht damit die Erklärung von 1, 2 als Ausdruck des Berufungserlebnisses sichergestellt. Allein beide Feststellungen halten einer näheren Prüfung nicht stand. 3, 3—8 macht in seiner nüchternen Logik nicht den Eindruck, als ob der Profet von der ge-

[1] Vgl. auch Marti zu 3, 4—8; dagegen Hänel, 40.

waltigen Stunde seiner Berufung rede. Er verteidigt vielmehr mit diesen Worten sein Recht, als Profet aufzutreten, das man ihm anscheinend bestreiten wollte, mit dem, für ihn selbstverständlichen, Hinweis, daß er Jahwes Worte nur deshalb verkündigt, weil er sie tatsächlich von Jahwe vernommen hat. Nur so lassen sich die Vergleiche mit andern Selbstverständlichkeiten des täglichen Lebens, die er zuvor anführt, zu einem in sich einheitlichen Gedanken zusammenfügen. Der Profet denkt dabei mindestens ebensosehr an sein Auftreten in der Öffentlichkeit, das sich immer wiederholte, jedesmal wenn er ein Wort von Jahwe hatte — die ausdrückliche Hervorhebung seiner Sprüche als Jahweworte findet sich bei ihm im Vergleich mit andern Profeten auffallend häufig —, als an die für sein erstes Auftreten entscheidende Berufung. Der Gesichtskreis des Spruches 3, 3—8 ist weiter, als daß man ihn nur auf das Berufungserlebnis beschränken dürfte [1]. Aber, selbst wenn man davon ganz absehen wollte, besteht wirklich die Gedankenverbindung zwischen 3, 8 und 1, 2, auf die Bertholet seine Beweisführung gründet? Der Vergleich Jahwes mit dem brüllenden Löwen ist m. E. erst von Bertholet in beide Stellen hineingetragen. Denn der Halbvers 3, 8a „der Löwe brüllt, wer fürchtet sich nicht?“ gehört sachlich nicht zu 3, 8b, sondern zu den vorhergehenden Beispielen, von denen er nicht getrennt werden kann. Die Pointe, in der jener Spruch gipfelt, liegt lediglich in dem Satz: „Jahwe redet, wer profezeit nicht?“ Es handelt sich dort überhaupt nicht um einen Vergleich des Redens Jahwes mit dem Brüllen des Löwen; das tertium comparationis ist die Selbstverständlichkeit von Ursache und Wirkung; in diese Kategorie will Amos auch sein Reden als Profet aufgrund göttlicher Autorität eingereiht wissen. Diesem Zweck dienen sämtliche Vergleiche in 3, 3—8 einschließlich dessen von v 8a; wer mehr in die Worte hineinliest, tut ihnen Zwang an. Ebensowenig wie 3, 8 hat auch 1, 2 mit dem Gleichnis des Löwengebrülls etwas zu tun [2], besonders dann nicht, wenn man die Worte realistisch als Ausdruck des Erlebnisses eines Gewitters faßt. Diese letzte Stütze der realistischen Erklärung beruht also auf einer unerlaubten Kombination von 3, 8 und 1, 2, die zudem nur unter Verkennung des Sinnes von 3, 3—8 möglich ist. Mit ihr fällt der Versuch, 1, 2 als Ausdruck des Berufungserlebnisses verstehen zu wollen, in sich zusammen.

Es soll damit nicht bestritten werden, daß Amos auch in einem Gewitter die Stimme seines Gottes vernommen und darin das Kommen einer Katastrophe erblickt haben kann, nachdem er über den Ge-

[1] Vgl. Lindblom, 72 Anm. 1. [2] Auch Duhm, 1 trägt irrtümlich den Löwen hier ein; vgl. auch König, Stilistik, 322.

richtsernst Jahwes Gewißheit erlangt hatte. Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß er nach den, für sein eigenes religiöses Bewußtsein entscheidenden Visionen in einem solchen Erlebnis den göttlichen Ruf vernahm, gegen das Volk Israel aufzutreten (7, 15). Aber es ist unmöglich, in 1, 2 den Niederschlag dieses Erlebens erkennen zu wollen; in den Worten von 1, 2 spiegelt sich kein persönlich-realistisches Erlebnis wieder.

Wie ist der Vers nun zu beurteilen? Zunächst ist zu beachten, daß nicht das Konkrete, Erlebnismäßige, sondern das Gedankliche hier vorherrscht; nicht ein Naturvorgang wird geschildert, der zum Gericht führt, sondern es wird vom Gericht geredet, das sich in Naturkatastrophen auswirkt. Das ist ein feiner, aber kein geringer Unterschied! Nicht das Sinnfällig-Natürliche, sondern das Theologische steht im Vordergrund; der Gerichtsgedanke ist also das Primäre[1]. Unter dieser Voraussetzung schwinden auch die Bedenken, die sowohl gegen den Mangel einer konkreten Schilderung als auch gegen die Schwierigkeit geltend gemacht werden können, die Aussagen von v 2b als Wirkungen eines Gewitters zu verstehen. Das Gericht Jahwes hat eine alles zerstörende Wirkung. Zur Illustration dieses Gedankens werden nur zwei Bilder herausgegriffen: Der hochragende, stolze Karmel, der wahrscheinlich — wie auch 9, 3 — hier mehr wegen seiner sprichwörtlichen Bedeutung Erwähnung findet, — das Verdorren des Karmelgipfels als Vernichtung des sprichwörtlichen Laubreichtums dieses Gebirges (vgl. Jes 33, 9; 35, 2; Nah 1, 4; HL 7, 6) könnte ebenfalls als Hinweis darauf gelten, daß das Beispiel nicht aus der Wahrnehmung gewonnen ist —; daneben scheint ein Anklang an die Situation der Feuervision 7, 4—6 vorzuliegen, wie ja auch das Trauern der Auen der Hirten dem Bild eine Tönung gibt, die an die Szenerie der ersten Visionen erinnert; soll nicht auch durch die Gegenüberstellung von Karmelhöhe und Hirtenauen jener Gegensatz von Höhe und Tiefe betont werden, der in 9, 3 als Gegensatz von Karmel und Meer zum Ausdruck gebracht ist? Jedenfalls dienen die beiden Bilder dazu, die Vollständigkeit der Zerstörung zu bezeichnen, ein Gedanke, der ähnlich in der fünften Vision mit Nachdruck vertreten ist[2].

Die Frage der Modernen, wie soll man sich dies als Wirkung eines Gewitters denken? würde den Verfasser des Verses wahrscheinlich in Erstaunen versetzt haben: nicht ein Gewitter, sondern Jahwes

[1] Gegen Köhler.

[2] Welche Bewandtnis es mit den Anklängen an die Visionen hat, wird bei der Entstehung des Amosbuches zur Sprache kommen (vgl. Kap. IV, 4); hier genüge zunächst die einfache Feststellung.

Zorn richtet diese Zerstörung an, und dazu bedient er sich der Naturgewalten. Darum ist es auch sehr fraglich, ob man dazu berechtigt ist, das Brüllen Jahwes auf die Naturerscheinung des Gewitters zu deuten[1]. Mag auch im allgemeinen das A.T. unter der Stimme Jahwes den Donner verstehen, so wird man doch hier im Bilde eines Gerichts, das das ganze Land heimsucht, ähnlich wie bei Joel 4, 16 (vgl. Ps 29, 5 ff; Ri 5, 4) eher an Erdbeben zu denken haben[2]. Dies liegt um so näher, als auch derjenige, der die Verbindung unseres Verses mit 1, 1 vollzogen hat, in ihm eine Weissagung des in 1, 1 erwähnten Erdbebens herausgelesen zu haben scheint[3]. Zu erwägen wäre, ob die Gottesvorstellung hier nicht durch Züge bestimmt ist, die dem Jahwe vom Sinai her anhaften (vgl. Ri 5, 4)[4].

Wie der Vers nicht als Ausdruck eines Erlebnisses zu verstehen ist, so läßt er sich auch nicht begreifen als ein Wort im Munde des Amos, das er in einer konkreten Situation gesprochen habe[5]; auch mit der Deutung als Selbstgespräch[6] oder als Schlagwort[7] wird keine Klarheit geschaffen. Amos selbst redet nur in Einleitungsformeln von Jahwe in der dritten Person[8]; was er zu sagen hat, ist meist ein Wort Jahwes selber. Auch gegenüber den Drohungen und Mahnungen, in denen sich der Profet mit deutlicher Apostrophe an seine Zuhörer wendet, klingt 1, 2 eher wie eine einfache Beschreibung des Gerichts als von Gott gewirkter Erdbebenkatastrophe ohne persönliche Spitze; bei den echten Amossprüchen tritt der Gedanke an das Gericht viel impulsiver auf, entweder überraschend, oder motiviert durch ein vorausgeschicktes Scheltwort oder anderweitige Begründung. Beides ist bei 1, 2 nicht der Fall. Die These Lindbloms, daß der Spruch eine im Hymnenstil gehaltene „Huldigung vor der Stimme Jahwes" sei, die das folgende Gedicht einleite, wird zwar dem genannten Unterschied zu den übrigen Amosworten gerecht, verkennt aber auch hier die Eigenart der ursprünglich mündlichen Amosprofetie, der diese Stil- und Gedankenform fremd ist[9]. Man wird nicht fehlgehen, die in 1, 2a für die Ge-

---

[1] Vgl. Hänel, 38.

[2] Vgl. Sellin, Procksch; Hoffmann, Guthe denken an Sturm.

[3] Gegen Sellin.

[4] Sellin, Geschichte, 250 will sogar statt Zion und Jerusalem Sinai und Seir (vgl. Dt 33, 2) lesen; zum Brüllen Jahwes vgl. Torczyner, Die Bundeslade, 1922, 291 ff.

[5] Procksch, Ehrlich denken an öfteres, von Ort zu Ort immer wiederholtes Sprechen dieses Spruchs; dagegen Budde, Wellhausenfestschr., 72 Anm.

[6] Köhler, 46. [7] Köhler, 2; vgl. Baumann, 66.

[8] Vgl. außer den Visionen 3, 1; 4, 2; 5, 16; 6, 8. 11; — 3, 3—8 kommt wegen seines andersartigen Charakters hierfür nicht in Frage.

[9] Jer 25, 30 ist Gerichtswort und nicht hymnische Einleitung; gegen Lindblom, 69 ff.

richtsankündigung gebrauchten Wendungen für bekannte Formen gangbarer theologischer Vorstellungen zu halten; über die Herkunft des Wortlauts läßt sich nicht mehr ermitteln, ob sie profetischer oder kultischer Sprache entstammen; das letztere ist wahrscheinlicher[1].

So liegt es nahe, bei v 2a an ein geläufiges, möglicherweise dem Kult entstammendes Wort zu denken, das der Schreiber des Verses ähnlich wie Joel 4, 16 als Zitat übernommen hat, um damit eine Erdbebenkatastrophe anzudeuten[2]; sind die Beobachtungen der Ähnlichkeit mit den Visionen (s. o.) richtig, dann dürfte v 2b die von dem Schreiber hinzugefügte Ergänzung dieses Zitats sein, das auf diese Weise mit dem Inhalt der Visionssprüche in Verbindung gebracht werden soll. Das letzte Wort über dieses merkwürdige Gebilde am Anfang des Amosbuches kann erst im Zusammenhang der Entstehung des Buches gesprochen werden[3]; bis dahin mag festgehalten werden, daß der Vers in seiner allgemein gehaltenen Tönung gegenüber den scharf pointierten Amossprüchen sich als sekundäre, mottoartige Zusammenfassung gibt, die unter Anspielung auf Gedanken und Worte der Visionssprüche von einem Erdbeben und dessen Wirkungen redet.

II. Israel und seine feindlichen Nachbarn. 1, 3—2, 16.

An der Spitze der Spruchsammlung steht ein größeres Gedicht, dessen künstlerischer Aufbau besondere Beachtung verdient. Über seine Abgrenzung besteht weitgehende Übereinstimmung; gleichartiger Aufbau und Einleitung weisen die einzelnen Bestandteile genügend als zusammengehörig aus[4]. Nachdem, was für 1, 2 festgestellt wurde, ist es ohne weiteres klar, daß eine Verbindung nach rückwärts mit 1, 2 nicht in Frage kommen kann; auch wenn man den Ausdruck: „Ich nehme es nicht zurück“ auf eine vorausgehende Gerichtsansage beziehen wollte[5], so müßte dem Charakter des Gedichts entsprechend die zu erwartende Gerichtsverkündigung ganz anders gelautet haben, als es bei 1, 2 der Fall ist. Der zunächst kurz gedrängte gleichartige

[1] Es ist nicht ausgeschlossen, daß kultische Elemente aus der Liturgie des Thronbesteigungsfestes Jahwes in den Spruch mit hereinspielen; das würde die Anklänge an die Sinaigottesvorstellung erklären; auf diese Zusammenhänge hat Mowinckel, Révue d'histoire et de philos. rélig. 1926, 409 ff und Le Décalogue, 1927, 120 hingewiesen.

[2] Vgl. Kittel, 375 Anm. 1 und Buttenwieser, The Prophets of Israel 1914, 228f. [3] Vgl. Kap. IV, 4.

[4] Die von Sievers, 44f wegen des „komplizierten Metrums“ vorgenommene Aufteilung in zwei Parallelgruppen zerreißt die klare poetische Struktur der Einzelstrophen zugunsten der Sieversschen Metrik; vgl. dazu auch Winter, 334.

[5] Vgl. oben S. 77f.

Strophenbau weicht in der Israelstrophe einer breiteren Art der Ausführung; deshalb jedoch diese letzte Strophe aus dem Gesamtkomplex des Gedichtes ausscheiden zu wollen [1], ist nicht angebracht; denn das Schema des Gleichbaus der Strophen ist nicht das beherrschende Prinzip der ganzen Dichtung, sondern steht, was für die gesamte Auslegung wohl beachtet sein will, im Dienst der Psychologie des gesprochenen Worts. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Dieser formelle Unterschied zwischen den Strophen über die Fremdvölker und der über Israel mag jedoch den Grund abgeben für die Unterteilung des Gesamtgedichts in zwei Abschnitte: 1. die Strophen über die feindlichen Nachbarn, 2. die Israelstrophe. Die Untersuchung wird ergeben, daß diese Zweiteilung nicht nur formell, sondern auch im Hinblick auf den Sinn und Zweck des Gedichts sachlich berechtigt ist. Es handelt sich nämlich, um die Hauptsache vorwegzunehmen, in den Strophen über die Nachbarn Israels um die rednerische Vorbereitung der letzten Strophe gegen Israel selbst, etwa in ähnlicher Weise, wie uns das schon bei dem Aufbau der Visionen begegnet ist. Nur unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die Worte über die Fremdvölker den Hintergrund bilden, auf dem sich die Israelstrophe erhebt, wird man dem Verständnis des einst gesprochenen Wortes ganz gerecht werden können.

Bevor jedoch hierüber ein Urteil möglich ist, gilt es, Klarheit zu gewinnen über den Textbestand bzw. die Echtheit der einzelnen Sprüche.

Gegen Aram 1, 3—5. Der Text ist unversehrt erhalten. Ob man den Satz v 5aα „ich breche den Riegel von Damaskus" der Steigerung wegen anstelle von v 5bα unmittelbar vor den Schluß nehmen will (Löhr, Marti, Meinhold, Gressmann, Sellin, Balla), mag dahingestellt bleiben; notwendig ist es nicht (Duhm); die wörtliche Parallele zur Philisterstrophe würde dadurch noch enger. Die Versetzung von v 5bβ nach v 5aβ (Stärk) würde dem Schluß des Spruches seine abschließende Wirkung nehmen.

Gegen Philistäa 1, 6—8. Zu Textänderungen besteht außer der Streichung des אֶדְרֹנִי v 8 keine Veranlassung. Dagegen wird die Echtheit dieses Spruches verschiedentlich (Marti, Meinhold, Duhm) bestritten mit dem Hinweis, daß er eine mechanische Nachahmung des Spruches über Aram sei und die geographisch angeordnete Reihenfolge der Völker störe; auch den Umstand, daß Gath nicht erwähnt ist, sieht Marti als Beweis dafür an, daß die historische Situation dieses Spruches erst nach der Zerstörung dieser Stadt durch Sargon (711), also jedenfalls erst nach der Zeit des Amos anzusetzen sei. Diese Be-

[1] Winter, 333ff; Rost, Zu Amos 7, 10—17, Zahnfestgabe, 1928, 234f.

denken sind mit Recht von Sellin zerstreut, der annimmt, daß Amos Gath entweder zu Juda rechnet[1] oder es unerwähnt läßt, weil es seit der Eroberung durch Hasael (II Kg 12, 18) seine Bedeutung verloren hatte[2]. Im übrigen ist doch zu fragen, ob Gath hier ausdrücklich genannt werden mußte, da es nirgends ersichtlich ist, daß es dem Amos auf die Vollständigkeit der Namen ankommt, und in dem zum Schlusse eilenden Ausdruck „was von den Philistern übrig ist" v 8 für die Hörer auch Gath mitinbegriffen sein konnte[3]. Weiterhin scheint es bedenklich, die Reihenfolge der Sprüche von geographischem Gesichtspunkt aus gewählt sein zu lassen. Selbst wenn man an die Vorstellung der herannahenden Assyrer denken wollte, worauf jedoch mit keinem Wort angespielt wird, so ist, wie die assyrischen Inschriften beweisen, auch unter dieser Voraussetzung die Reihenfolge nicht anfechtbar, denn, wie Sellin richtig festgestellt hat, entsprach es der assyrischen Gewohnheit, von Damaskus nach Philistäa zu ziehen. Will man überhaupt eine Anordnung der Sprüche erkennen, so könnte man am ehesten von einer natürlichen, psychologischen Aufeinanderfolge sprechen; die wichtigsten Feinde, deren Taten am tiefsten im Gedächtnis des Volkes hafteten, werden zuerst genannt, wozu dieselbe Zusammenstellung von Philister und Aram 9, 7 zu vergleichen wäre; das entspricht dem natürlichen Empfinden der Zuhörer, die man auch hierbei nicht aus dem Auge verlieren darf, und entspricht ja auch der Art, wie wir von unseren ehemaligen Feinden im letzten Kriege reden, wobei Frankreich und Rußland zumeist an erster Stelle genannt zu werden pflegen. Endlich ist die beanstandete Nachahmung der vorausgehenden Strophe nicht stärker als z. B. bei den Strophen gegen Ammon und Moab[4]; sie ist vom Profeten beabsichtigt und gehört zu dem Gleichbau der Strophen, der dem Ganzen seinen eigenartigen Rhythmus verleiht; mechanisch kann man deshalb diese Nachahmung schwerlich nennen. Man wird daher mit Sellin u. a. die Philisterstrophe zu dem ursprünglichen Gut des Gedichts rechnen dürfen.

Gegen Tyrus 1, 9—10. Hier besteht allerdings die Berechtigung, von mechanischer Nachahmung durch einen Späteren zu reden, da ein Sklavenhandel nach Edom, der für die Philister nicht ausgeschlossen erscheint, bei Tyrus doch recht unwahrscheinlich ist. Die farblos ge-

[1] II Chr 26, 6; Mi 1, 14; doch vgl. dazu Am 6, 2!, das dem Amos abzusprechen, ich nicht für erforderlich halte. [2] Vgl. Gressmann zu 6, 1—2.

[3] So auch Köhler; dagegen Marti, Baudissinfestschr. 1918, 328.

[4] In der Aneinanderreihung der Nachbarvölker steht Amos auf dem Boden der Volkstradition (vgl. auch Gen 19, 30ff); zur Verwendung mündlicher Sagenüberlieferung bei Amos vgl. jetzt Rieger.

haltene Aussage „sie haben nicht des Bruderbundes gedacht“, die übrigens gegen den Stil der Strafbegründungen in den andern Strophen (hier Perfekt, dort עַל mit Infinitivformen!) absticht, fällt aus dem Rahmen der konkreten Bilder, die Amos sonst verwendet, heraus. Der zu erwartende Schluß scheint wohl deshalb weggelassen zu sein, weil der Interpolator nichts mehr zu sagen wußte. Den Spruch für Amos durch die Annahme retten zu wollen, daß hier des Profeten Kraft einmal erlahmt sei (Köhler), ist eine verzweifelte Auskunft; müßte man dann nicht bei der Niederschrift, die doch später erfolgte, dieselbe Lähmung noch einmal annehmen? Das ist ebenso unmöglich wie die Bestreitung der klaren Tatsache des Gleichbaus der einzelnen Strophen [1]. Die Bedenken gegen die Echtheit des Spruches werden verstärkt durch die Beobachtung, daß die friedliche Unternehmung (Budde) des Sklavenverkaufs sich nicht zu den anderen Freveln fügt, die sämtlich aus dem Kriegsleben genommen sind; denn das ist die persönliche Note dieses Gedichts, daß Amos hier von Freveln redet, die die Feinde Israels gegen das Volk verübt haben (vgl. unten).

Gegen Edom 1, 11—12. Auch dieser Spruch unterscheidet sich in wichtigen Punkten von den beiden ersten Sprüchen. Vielleicht spielt das Wort „Bruder“ die Rolle einer stichwortartigen Verbindung mit der vorausgehenden Strophe. Auch hier ist der Stil der Strafbegründung dem der Strophe über Tyrus nachgebildet: dem Infinitiv folgen diesesmal mehrere Formen als verba finita. Ein und derselbe Gedanke wird in übermäßiger Breite zerdehnt, auch läßt der Spruch ein greifbares Bild vermissen. Verglichen mit den Gerichtsansagen der andern Strophen, kann die Verteilung von Ursache und Wirkung auf Landschaft und Stadt — das nach Teman gesandte Feuer verzehrt die Paläste von Bosra! — im Interesse der Anschaulichkeit nicht gerade glücklich genannt werden. Der Abschluß mag auch hier infolge Gedankenarmut weggelassen sein. Originell im Sinne des Amos (Köhler) kann man darum die Verse kaum nennen. Sie werden von derselben Hand hier eingefügt sein, von der der Tyrusspruch stammt. Lies in v 11c statt יִטֹּר יִטְרֹף und שָׁמַר לָנֶצַח [2].

Gegen Ammon 1, 13—15 und **gegen Moab 2, 1—3.** Hier kommt wieder die klare, packende Sprache des Amos zum Vorschein; die Sprüche treten nach Stil und Inhalt den echten Strophen würdig zur Seite. Der Text ist im ganzen unversehrt. קְרִיוֹת 2, 2 ist vielleicht von

[1] Vgl. die berechtigte Entgegnung gegen die Köhlersche Beweisführung bei Marti a. a. O. [2] Gegen die Echtheit des Tyrus und Edomspruchs aufgrund metrischer Erwägungen: Praetorius, 2f.

seiner ursprünglichen Stellung am Rande als קִיר zu Moab zu ziehen, und das ה des Artikels wäre das Zeichen, daß auch hier, wie 1, 7. 14 אַרְמְנוֹתֶיהָ gestanden hat[1]. Wegen des מֵת sind entweder in v 3 Maskulinasuffixe einzusetzen, oder besser v 2b als zusammenfassender Abschluß der Strophe unter Belassung des Lautbestandes hinter v 3 zu nehmen. Das personifizierte Moab als Maskulinum ist hier das Volk (Marti).

Gegen Juda 2, 4—5. In Wort und Geist macht sich hier die Welt deuteronomistischer Frömmigkeit bemerkbar. Es wäre geradezu zum Verwundern, wenn in einer Umgebung, die die Worte eines Jesaia oder Jeremia kannte, diese Liste der Drohworte nicht durch ein Wort gegen Juda ergänzt worden wäre. Der Stil, in dem von den Verfehlungen gesprochen wird, gleicht dem der beiden andern unechten Strophen und weist neben einer Dehnung auch noch Merkmale von Prosa auf. Die auffallende Tatsache, daß der Schluß bei diesen Einschüben überall dieselbe verkürzte Form hat, legt es nahe, diese auf denselben Verfasser zurückzuführen[2]. Vielleicht hat die Absicht, die Orakel über die Fremdvölker nach vorhandenen Mustern auf die Siebenzahl aufzurunden, diese Ergänzungsstrophen mit veranlaßt. Auf alle Fälle fügen sich die vier als echt erkannten Strophen besser in die gedrungene Sprechart des Amos ein, als eine siebenfache Wiederholung der gleichen Klänge, die auf die Hörer schließlich ermüdend wirken mußte[3]. Was sich sonst bei Amos an rednerischem Können verrät, wird ihn auch hier nicht im Stiche gelassen haben, daß er sich durch zu breite Wiederholung um die packende Wirkung seiner Worte brächte.

Gegen Israel 2, 6—16. Nach der Vorbereitung in 1, 3—2, 3 bringt die Israelstrophe den Kernpunkt des Gedichts. Die Redeweise, die sich bisher in gedrungenen, kurz gefaßten Ausdrücken bewegte, wird mit einem Male breiter und deutlicher; der mehr formelhafte Charakter weicht hier einer lebendigeren Diktion. Ist das besondere Merkmal der vorbereitenden Strophen die gleichmäßige Nebeneinanderstellung in einer Ebene, so ist die Israelstrophe durch Steigerung und rascheren rednerischen Rhythmus gekennzeichnet. Sprunghaft, in drei Stufen, gelangt der Profet zum Höhepunkt, der Gerichtsdrohung gegen Israel: Mit der gleichen stereotypen Einleitung, die nicht nur formell, sondern auch, wie sich noch zeigen wird, sachlich den Zusammenhang dieser Strophe mit den vorausgehenden zum Ausdruck bringen will, eröffnet der Profet das Sündenregister der Israeliten, in dem nun tat-

---

[1] Vgl. Meinhold, 48 Anm. [2] Anders Praetorius.
[3] Gegen Gressmann, Köhler.

sächlich vier Frevel genannt werden. Die vorwärts drängende Lebendigkeit zeigt sich schon innerhalb dieser ersten Stufe (v 6—8) in den wechselnden Formen des Scheltworts, bei dem die aufeinanderfolgenden Konstruktionen (עַל mit Infinitiv v 6, Partizip v 7a, und verbum finitum v 7b und 8), ferner die auffallende Satzform „um meinen heiligen Namen zu entweihen" neben der chiastischen Wortstellung v 6b und 7a besonders beachtet sein wollen. Der zweite Abschnitt v 9—12 lenkt den Blick rückwärts auf eine göttliche Manifestation in der Geschichte Israels; aber dieser Rückblick dient — darauf wird noch zurückzukommen sein — als Voraussetzung für die in der letzten Stufe folgende Gerichtsdrohung v 13—16, in der das Gedicht seinen wirkungsvollen Abschluß erreicht. Es wird sich herausstellen, daß die angeblich heillose Verwirrung, die Sievers [1], von der metrischen Seite an den Text herantretend, vorzufinden glaubt, und die ihn nötigt, auch 3, 1—2 in den Zusammenhang des Gedichts mithereinzunehmen, sachlich nicht begründbar ist.

Die Verschuldung Israels v 6—8 wird unter einem doppelten Grundgedanken aufgezeigt: in v 6. 7a als Vergewaltigung der Schwachen durch ihre Gläubiger, in v 7b. 8 als heuchlerische Unwahrhaftigkeit der Frömmigkeit, wobei in v 8 beide Motive ineinander verschlungen sind. Der Text in v 6 ist unversehrt. Eine gewisse Unsicherheit besteht nur in der Deutung. Die Mehrzahl der Ausleger erblickt in dem Vers einen Vorwurf gegen die bestechlichen Richter, die um Geldes Wert, und sei er auch nur so gering wie der Wert eines Paars Schuhe, Gerechte und Arme unschuldig verurteilen. Allein es ist recht fraglich, ob man das „Verkaufen" in diesem übertragenen Sinne verstehen darf. Zudem müßten doch die Richter als solche näher kenntlich gemacht sein, wenn gerade dieser Stand nach der allgemeinen Anrede „Israel" mit dem Wort getroffen werden soll. Wer gemeint ist, geht aus dem Gegensatz zu den „Gerechten", „Armen", „Niedrigen" und „Geringen" hervor. Es sind die Reichen, die das Geld und damit die Macht haben und nie genug davon bekommen können. Mag auch oft im alten Israel Besitz und richterliche Gewalt in einer Hand vereinigt gewesen sein, so wird doch durch die Beobachtung, daß das Partizip הַשֹּׁפְטִים v 7a (so statt הַשֹּׁאֲפִים) nur dieselben Leute bezeichnen kann, die v 6 genannt sind, jene Beschränkung von v 6 auf die Richter unmöglich gemacht, da v 7a als die nähere Charakterisierung des in v 6 erwähnten Frevels betrachtet werden muß [2]. „Verkaufen" bedeutet, wie nicht

[1] S. 50ff.

[2] Sievers-Guthe, Nowack, Winter, Riessler, Rost lassen mit 2, 7 einen neuen Spruch beginnen, beachten aber nicht den psychologisch-rhetorischen Aufbau. — Von

anders zu erwarten ist, „in die Sklaverei verkaufen“[1]. Es handelt sich um Leute, die ihre Schulden nicht bezahlen können. Gerade dazu paßt die Nennung der geringen Summe mit dem sprichwörtlichen Ausdruck „um ein Paar Schuhe“ ganz vorzüglich: Wegen einer Kleinigkeit, die sie nicht bezahlen können, werden Menschen zu Sklaven gemacht!, während umgekehrt, um die Geldgier der bestechlichen Richter zu charakterisieren, dieser Ausdruck wenig geeignet wäre[2]. Dabei ist es nicht nötig, an dem צדיק Anstoß zu nehmen und es etwa mit Duhm in צָעִיר zu ändern, da schon dem sozial empfindenden Amos jene Identifizierung von Armen und Gerechten, wie sie später besonders stark hervortritt, nicht unbekannt gewesen zu sein braucht[3]. Derselbe Gedanke der Vergewaltigung der Schwachen wird in v 7a variiert. Die Übersetzung „sie gieren nach dem Erdenstaub auf dem Haupt der Geringen“ gibt auch als Hyperbel, wenn man an das bischen Erde denkt, das für den Trauerbrauch benötigt, aber den Armen von den nimmersatten Reichen nicht gegönnt wird (Hitzig, Budde), keinen befriedigenden Sinn. Am besten wird man mit Löhr, Meinhold, Sellin u. a. עַל עֲפַר אֶרֶץ als Glosse zu יַטּוּ streichen und שְׁאֲפִים mit „niedertreten“ wiedergeben[4]. Als Steigerung ist es anzusehen, daß hier die genannte Vergewaltigung der Armen als deren Vernichtung dargestellt wird; darum wird man auch den zweiten Halbvers mit Sellin zu lesen haben „sie räumen den Armen aus dem Wege“ (מִדֶּרֶךְ, wobei der Ausfall des ט als Haplographie zu erklären ist); das ist gegenüber Duhm, Gressmann (בֶּרֶךְ bzw. בִּרְכֵי ... יָמִיטוּ) und Köhler (דֶּרֶךְ = Prozeßweg) die einfachste Lesart, die sich am zwanglosesten in den Gedankengang einfügt.

Die folgenden Verse 7b. 8, obwohl mit dem bisherigen Gedanken in enger Verbindung, bringen einen neuen Gesichtspunkt der Beurteilung herein. Es empfiehlt sich mit Löhr[5] v 8 vor 7b zu lesen. Zu der Beobachtung Löhrs, daß sich das Urteil „um meinen heiligen Namen zu entweihen“ besser am Schluß ausnimmt, da es auch die in v 8 genannten Frevel mit einschließt und den Übergang zu v 9 besser motiviert, kommt noch die Tatsache, daß 7b einen zu schroffen Übergang von 7a her bildet sowohl bezüglich der Stilform, als auch

einem Abfall vom Davidsreich oder von „großisraelitischen“ Gedanken kann in dem Völkergedicht keine Rede sein (gegen Rost).

[1] Vgl. Ex 22, 2; Lev 25, 39. 47 ff; II Kg 4, 1; Jes 50, 1; Neh 5, 5 ff.

[2] Dagegen H. Schmidt, der an kostbare Schuhe als einen besonderen Fall denkt, doch s. I Sa 2, 5.

[3] Vgl. Sellin, Geschichte, 250; Albert, ZAW 1913, 265 f. — Vgl. dazu auch Sachsse, Sellinfestschr., 105 ff, wo der Nachweis versucht ist, daß die Gleichsetzung עָנִי = fromm auch in der ZKR-Inschrift schon vorliege.

[4] Vgl. Gen 3, 15. [5] S. 6; vgl. Stärk, Harper, Budde.

des Inhalts, während die Form und der Gedanke von v 8 sich mühelos als Weiterführung des vorausgehenden v 6. 7a begreifen läßt. Zunächst wird der Gedanke der Vergewaltigung der Armen noch beibehalten und mit dem Kultus in Verbindung gebracht; aus der Erwähnung des Kultus ergibt sich dann anschließend der Gedanke von 7b. Endlich, wollte man die vorliegende Versfolge beibehalten, so müßte „Sohn und Vater" auch für v 8 das Subjekt sein, was doch gewiß nicht in der Absicht des Autors liegt. Da, nachdem v 7a vorausgegangen, ישׁן nicht reflexiv übersetzt werden kann, wird man mit Oort, Nowack, Meinhold, Sellin u. a. (vgl. LXX) עַל als Dittographie der Glosse von 7a zu tilgen haben. Mit dem Ausbreiten der Kleider kann vielleicht eine kultische Huldigungssitte gemeint sein, etwa ähnlich der, die bei der Thronbesteigung Jehus (II Kg 9, 13) oder Mt 21, 8 beim Einzug Jesu in Jerusalem erwähnt wird [1]. Dann würde, genau wie beim Opferwein, (v 8b) die Unverträglichkeit solch frommen Tuns mit wahrhaftiger innerer Frömmigkeit dadurch ebenso scharf zum Ausdruck kommen. Eine Tilgung der zweiten Vershälften in 8a und 8b (Marti, Duhm, Guthe, Stärk, Gressmann, Balla) nimmt dem Vers gerade das eigene Gepräge; denn die Worte „bei jedem Altar" und „im Hause ihres Gottes" bedeuten nicht, wie man vermutet hat, eine Anspielung auf den Götzendienst [2], sondern bringen, wie Sellin mit Recht hervorhebt, das neue Moment zum Ausdruck, das hier hinzukommt: die Frechheit, — ich würde lieber sagen — die heuchlerische Unwahrhaftigkeit, die darin liegt, daß Dinge, an denen schwere Schuld klebt, zum Zwecke eines frommen Kultes verwendet werden. Darin besteht die Beleidigung des heiligen Gottesnamens (7b). Fein sagt der Profet „im Hause ihres Gottes", denn mit dem wirklichen Jahwe, den er verkündigt, haben diese Dinge nichts zu tun. Einmal bei dem Gedanken an den Kultus angekommen, beleuchtet Amos grell eine andere weit verbreitete Kultsitte, in der man die Gottheit zu ehren gedachte und dabei nach des Profeten Urteil gegen die elementarsten Gefühle der Ehrfurcht und Pietät verstößt: die kultische Unzucht. Daß Amos hier den sonst gebräuchlichen Ausdruck Kedesche vermeidet und das einfache Wort „Dirne" gebraucht, geschieht wohl mit Absicht; er nennt das Kind bei seinem wirklichen Namen und reißt damit die Kluft auf zwischen dem unheiligen Treiben der Israeliten und der wirklichen Heiligkeit Jahwes, dessen „heiliger Name" nichts gemein hat mit den sogenannten „hei-

[1] Vgl. dazu auch das Ritual des babylon. Neujahrsfestes, s. Ebeling in AOT², 295. LXX denkt wahrscheinlich an die Verwendung der Kleider als Schutzvorhänge gegen die Sonne; vgl. die Sonnensegel der griechischen Theater und Esther 1, 6.

[2] Oort, Harper, die „in den Häusern ihrer Götter" lesen wollen.

ligen Mädchen". Es liegt dem Amos fern, die von den kanaanitischen Vegetationskulten übernommene Kultsitte an sich zu treffen oder dieselbe gar in der Art des Hosea als Götzendienst hinzustellen; vielmehr kommt es ihm darauf an, zu zeigen, wie das, was man als Gottesdienst betrachtet, den einfachsten Grundgefühlen der guten Sitte ins Gesicht schlägt. Daß Vater und Sohn zur gleichen Dirne (dies scheint der Artikel besagen zu wollen) gehen, gilt dem Israeliten als Frevel. Diese Auffassung läßt sich noch in der Erzählung von Absaloms Aufstand erkennen, wo der abtrünnige Königssohn auf den Rat des Ahitophel hin zu den Kebsweibern seines Vaters eingeht, um dadurch vor der Öffentlichkeit zu dokumentieren, „daß er sich bei seinem Vater in Verruf gebracht hat" (II Sam 16, 21 f), und eine Aussöhnung mit ihm durch diesen Schritt unmöglich zu machen. Dies ist nur dann zu verstehen, wenn durch solches Verhalten das Verhältnis von Vater und Sohn von Grund auf zerstört wird. Die Richtigkeit dieser Beurteilung wird bestätigt durch das spätere Verhalten Davids nach seiner Rückkehr nach Jerusalem; er läßt die betreffenden Frauen in ein besonderes Haus bringen, vermeidet aber jeden weiteren Verkehr mit ihnen (II Sam 20, 3), doch wohl einfach deshalb, weil dies nach der Sitte durch das schändliche Verhalten seines Sohnes ihm unmöglich gemacht war[1]. Fast herausfordernd klingt es, wenn Amos den Israeliten die Absicht, Gottes heiligen Namen zu entweihen (לחלן) vorwirft; das muß sie besonders hart treffen, da sie doch bei der Vergewaltigung der Armen das bestehende Schuldrecht auf ihrer Seite haben und mit ihrem Gebaren im Kultus Gott zu dienen vermeinen. Der Profet deckt ihnen die Schuld erst auf, die sie bisher als solche gar nicht erkannt hatten, dadurch daß er sie in Parallele stellt mit den Gewalttaten der Feinde (1, 3—2, 3). Hier liegt der springende Punkt zum Verständnis der Gesamtanlage des Gedichts, auf den wir noch einmal werden zurückgreifen müssen.

Die Überleitung zur Gerichtsdrohung v 9—13. Die Bedeutung dieses Zwischenstücks innerhalb der Gedankenführung des Gedichts scheint mir bis jetzt noch nicht klar erkannt zu sein. Meist wird es angesehen als eine neue Motivierung der Strafe, indem dem Verhalten der Israeliten Gottes Wohltaten gegenübergestellt werden, um dadurch die Undankbarkeit des Volkes gegenüber den göttlichen Gunsterweisungen in helles Licht zu rücken. Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Gedanke aus der gegenwärtigen Textform herausgelesen werden kann, zumal der Auszug aus Ägypten und die damit verbundenen Traditionen

[1] Vgl. Kittel bei Kautzsch-Bertholet, Die hl. Schr. d. A.T. zu II Sam 16, 21 und Meinhold, 34 Anm.

durch die gesamte Literatur des Volkes Israel hindurch als Beweis der göttlichen Gnade und Erwählung immer wieder angeführt zu werden pflegen[1]. Aber es fragt sich, ob das die ursprüngliche Meinung des Profeten ist, m. a. W. ob der Text nicht nachträglich eine Umbiegung erfahren hat, die seinen einstigen Sinn zu verdunkeln imstande ist. Abgesehen davon, daß Amos 9, 7 es ablehnt, in der Rettung aus Ägypten eine besondere Gunsterweisung Jahwes für Israel zu erkennen — auch 3, 2 spricht, wie sich noch zeigen wird, nicht dagegen —, was schon von vornherein unwahrscheinlich macht, daß er hier dasselbe Ereignis als Wohltat Jahwes betrachtet[2], ist es, auf den Gedankenzusammenhang des Ganzen gesehen, bedenklich, das Motiv von göttlicher Wohltat und menschlichem Undank hier zu suchen. Denn das drohende Gericht, das Amos im Auge hat, ist, wie Sellin mit Recht bemerkt, durch die vorausgehenden Verse hinreichend begründet; daraus folgt aber, daß eine neue Motivierung nur geeignet wäre, die Wirkung abzuschwächen, da sie den zielstrebigen Gedankenfluß unterbindet. Macht es schon Schwierigkeiten, bei Amos selbst, der hier von dem Gedanken an einen Gott, der auf Vernichtung sinnt, ganz erfüllt ist, diesen Gedankensprung hin zu einem gütigen Gott, der seinem Volk Wohltaten erwiesen hat, in einer solchen Situation anzunehmen, so ergibt sich eine psychologische Unmöglichkeit dieses Gedankengangs in dem Augenblick, wo man versucht, ihn auf die Hörer anzuwenden. Will man den Undank der Israeliten darin sehen, daß sie die in v 6—8 gerügten Sünden trotz der Wohltaten Jahwes begangen haben[3], so ist dagegen einzuwenden, daß eine unbewußt begangene Sünde (vgl. oben) nicht als „Undank" bezeichnet werden kann; die Hörer, die der Profet mit diesem Vorwurf hätte treffen wollen, hätten ihn jedenfalls nicht verstanden oder durch den vollauf berechtigten Hinweis auf ihr Gefühl der Schuldlosigkeit diesen Gedanken entkräften können. Auch bei der Deutung Sellins, der bewußte Verfehlung anzunehmen scheint, bleibt das erstgenannte Bedenken bestehen; auch für die Hörer wäre dieser Übergang sprunghaft; man vermißt dabei vor dem Drohwort einen zusammenfassenden Hinweis auf den Undank, aus dem sich die Drohung dann folgerichtig ergeben würde (vgl. Hos 11, 1—6; 13, 4ff). Darum

[1] Vgl. Sellin, Geschichte, 58; Weiser, Religion und Sittlichkeit der Genesis 1928, 26; Galling, Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 1928, 9 u. ö.

[2] Anders Rieger, 36. 95f; wenn aber Galling, a. a. O., Anm. 2 die — mir unwahrscheinliche — Gegensätzlichkeit von 3, 2 und 9, 7 als Kriterium der Echtheit beider einander widersprechenden Gedanken verwendet, so ist das eine fragwürdige Methode, mit der sich alles und nichts beweisen läßt; vgl. unten zu 3, 2.

[3] Marti und alle, die v 12 als späteren Nachtrag tilgen.

könnte man eher unter Beibehaltung des vorliegenden Textbestandes in der Ablehnung der Nasiräer und Profeten durch die Israeliten v 12 den Undank erblicken, dann wäre die Gedankenführung natürlicher und im Hinblick auf die in v 13 folgende Drohung geschlossener. Doch auch diese Erklärung kann nicht befriedigen. Sind die Profeten und Nasiräer im Sinne der Hörer, auf die doch (vgl. die Frage v 11 b) deutlich reflektiert wird, wirklich eine Wohltat? Beweist nicht ihr Verhalten gegen jene Gottesboten gerade das Gegenteil? Dazu kommt, daß die dem Volk erwiesenen Wohltaten Jahwes, die Vernichtung der Amoriter und die Rettung aus Ägypten, in v 12 überhaupt keine Beachtung mehr finden. Auf alle Fälle ist der Gedankengang, entgegen dem, was sich sonst bei Amos beobachten läßt, hier sehr brüchig. Die Notwendigkeit von Umstellungen des v 10 vor v 9 und v 11 b an den Schluß ist schon längst erkannt; aber damit allein ist nicht viel geholfen. V 10 ist eine Variante zu v 9 in breitem, schleppendem (zweimal אֶתְכֶם) Stil, die die originale Art der in v 9 geschilderten Dinge in einer der Volkstradition geläufigeren Form wiedergibt. V 11 a. 12 ist im Munde des Amos schwer vorstellbar, wenn man seine Ablehnung der Profeten, die in dem Wort 7, 14 liegt, dagegenhält; auch bleibt es völlig dunkel, worin man die „Wohltat" der Nasiräer zu erkennen habe. Amos urteilt über diese Dinge anders, als es hier der Fall ist[1]. Dagegen sind die Verse weit eher verständlich als späterer Nachtrag von fremder Hand, in dem auf das Schicksal des Amos[2] angespielt wird; auch das Bild, das von den Nasiräern v 12 gegeben wird, trägt den Stempel einer späteren Auffassung dieser eigenartigen Erscheinung der israelitischen Religionsgeschichte (vgl. Sellin). Weiter hat man (Sellin, Marti) auf die prosaische Form von v 12 bzw. v 10 hingewiesen; bedingt ist diese Form durch die dem Interpolator eigene Breite der Diktion; die im heutigen Text unmögliche Stellung von v 11 b ist ein weiteres Zeichen, daß durch spätere Hand die alte Ordnung gestört wurde. Aufgrund aller dieser Erwägungen scheiden wir v 10, 11 a, 12 als späteren Eintrag aus und erhalten so den ursprünglichen Text in v 9. 11 b.

Was ist nun der Sinn und die Absicht dieser beiden Verse im Zusammenhang des Gedichts? Nachdem Amos die Freveltaten Israels in grelles Licht gerückt hat (v 6—8), ist die kommende Gerichtsdrohung genügend motiviert. Danach erwarten wir, daß der Profet nun auf dieses Gericht zu sprechen kommt. Der Gedanke, der in v 9 ausgesprochen ist, leitet denn auch tatsächlich die erwartete Gerichtsver-

[1] H. Schmidt, 32 Anm. 1. [2] 7, 16; vgl. die wörtliche Übereinstimmung.

kündigung ein, gehört also nicht mehr zu der vorausgehenden Begründung der Drohung, sondern zu dieser Drohung selbst. Dafür spricht zunächst, daß sich Amos von v 9 ab direkt an die Hörer wendet[1]. V 9 spielt im Rahmen des Gedichts ungefähr dieselbe Rolle, wie 9, 7 im Zusammenhang der letzten Vision. Amos redet nicht von Wohltaten Gottes — so konnten es zwar die Hörer im ersten Augenblick verstehen, wie es von dem Interpolator aller Wahrscheinlichkeit nach auch verstanden wurde —, sondern er will etwa Folgendes sagen: Jahwe hat das Riesenvolk der Amoriter vernichtet, hat sie trotz ihrer gewaltigen Größe mit Stumpf und Stiel ausgerottet, sollte er dann nicht die Macht haben, auch euch zu vernichten?[2] Dieser Gedankengang ist für Amos so typisch, daß wir daran geradezu den echten Amos erkennen können: Wie 9, 7 geht er von der Volkstradition aus, zieht aber daraus die dem Volksglauben direkt entgegengesetzte Konsequenz; so wirkt sein Wort überraschend, paradox. Einen Augenblick, aber nur einen Augenblick, mag das Wort den betroffenen Israeliten als Lichtblick erschienen sein, um mit den ersten Worten von v 13 — sich in völlige Finsternis zu verwandeln; die Richtigkeit dieses Verständnisses geht neben den verschiedenen Analogien ähnlicher Gedankenführung bei Amos daraus hervor, daß das הִנֵּה אָנֹכִי v 13 auf das אָנֹכִי v 9 zurückweist, also v 13 als Folgerung aus v 9 verstanden werden muß; nur so läßt sich begreifen, daß Amos mit besonderem Nachdruck die Riesenhaftigkeit der Amoriter unterstreicht und ihre Vernichtung in einer von der bekannteren Überlieferung abweichenden Form erwähnt[3], wenn dieser Hintergrund ihm dazu dient, die Macht Jahwes besonders deutlich hervortreten zu lassen. Der Zweck der Frage „ist es nicht so, ihr Kinder Israel?“ ist derselbe wie in 9, 7: die Hörer selbst zu der Schlußfolgerung zu zwingen, die der Profet aus der ihm und ihnen gemeinsamen Basis zieht. So gefaßt, lassen sich die Verse aus der rednerischen Situation und Absicht mühelos begreifen; sie stellen, äußerlich gesehen, ein retardierendes Moment dar, bereiten jedoch, gedanklich fortschreitend, das kommende Gerichtswort wirkungsvoll vor. Damit stellt sich dieses Zwischenstück vv 9. 11b als ein notwendiger Bestandteil eines fest geschlossenen, zielstrebigen Gedankengangs dar, der trotz des neuen Einsatzes in v 9 durch die Gegenüberstellung der göttlichen gegen die menschliche Gewalt (vv 6—8) eng an den Grundgedanken des Gesamtgedichts angelehnt bleibt.

---

[1] Mit verschiedenen Hdschr. wird man „vor euch“ statt „vor ihnen“ zu lesen haben. [2] Vgl. Gressmann, der jedoch den Gedanken der Macht Jahwes und den der Wohltaten miteinander vermengt.

[3] Vgl. Procksch, Geschichtsbetrachtung, 116ff. Vgl. dazu jetzt Rieger, 10.

V 13—16. Das Gericht über Israel. Stilistisch an das Vorhergehende angeschlossen[1] folgt als notwendiges Ergebnis die Synthese der bisher entwickelten Gedanken: die Gewalt Jahwes wird sich gegen die Gewalt der Israeliten geltend machen! An welche Katastrophe der Profet v 13 denkt, wird man am ehesten aus dem Vergleich v 13b ersehen können. עגלה wird hier nicht „Erntewagen", sondern „Dreschwagen" bedeuten (vgl. Jes 28, 28); denn es ist nicht gut denkbar, daß Amos eine so seltene Erscheinung, wie sie der Erntewagen in Palästina gewesen ist — die Ernte wird auch heute noch meist auf Kamelen oder Eseln eingebracht —, zur Verdeutlichung seines Wortes heranzieht, da ja dann der Eindruck, den er mit dem Bild erwecken will, der Mehrzahl seiner Hörer fremd gewesen wäre; der Vergleich muß also ein den Hörern geläufiges Bild enthalten, wenn anders er einen Sinn haben soll. Will man den rednerischen Zweck der Worte nicht unbeachtet lassen, so wird man sich für den Dreschwagen entscheiden müssen. Der Schluß des Verses „der voll ist von Garben" ist ein stilistisch nicht besonders geschickter Zusatz eines Späteren, der allerdings an den Erntewagen denkt (vgl. Sellin)[2]. Dann aber ist es auch unmöglich und unnötig, das Verbum als פוק = wanken zu lesen (Hitzig, Wellhausen, Nowack, Duhm, Stärk, Löhr, Gressmann, Oettli, Balla u. a.); vielmehr wird mit Rücksicht auf das arabische ʿāḳa „krachen" oder „knistern" zu übersetzen sein (Hoffmann, Marti, Sellin). Dabei wird man wohl, worauf Köhler hingewiesen hat, die Form in v 13b intransitiv (als Ḳal), die in v 13a transitiv (als Hiphil) wiedergeben[3]. Dann ist es äußerst wahrscheinlich, daß das Krachen und Knistern des über das Getreide dahinfahrenden Dreschwagens von Amos als Vergleich herangezogen wird für das — den Hörern nicht unbekannte — Krachen und Knistern eines herankommenden Erdbebens. Vielleicht ist dieser Vergleich auch sonst gebräuchlich gewesen. So wird auch das „unter euch" erst recht verständlich; damit sind die unterirdischen Geräusche gemeint, die das Erdbeben begleiten. Der Gedanke an ein Erdbeben als Gerichtskatastrophe ist ja dem Amos nicht fremd.

Die folgenden Verse stehen mit dem Gedanken von v 9 in Verbindung; sie wollen sagen: So wenig die Amoriter mit ihrer Riesengröße etwas gegen Jahwe vermochten, so versagt nun auch bei den Israeliten gegenüber der göttlichen Gewalt alles, worauf sich sonst die Menschen in der Gefahr verlassen: Schnelligkeit, Kraft, Mut, alles ist

[1] Vgl. die genannte Beziehung zwischen dem 'anoki v 13 und v 9.

[2] Auch die Verbesserung לְעָמִיר . . . הָעוֹק Burn, Exposit. Times 1926/27, 377 beseitigt die Bedenken nicht. [3] Anders Hirscht.

umsonst! Der Gedanke ist dem von 9, 1 ff ähnlich, nur ist er hier nicht in der Kategorie des Räumlichen gedacht. Zu . . . אֲבַד מָנוֹס מִן, das ein gangbarer Ausdruck zu sein scheint, vergleiche man Psalm 142, 5. V 14 c redet vom Tod des Helden und widerspricht darin der Aussage von v 16 b, wonach der Held wenigstens das nackte Leben rettet; und bei v 15 ist die Frage berechtigt, was die einzelnen Truppengattungen eigentlich mit dem Erdbeben zu tun haben [1]. Angesichts des eintönigen, wort- und gedankenarmen Stils (dreimaliges וְיִמָּלֵט, Wiederholung des קל), der an dieser Stelle des Gedichts, wo man einen wesentlich rascheren Rhythmus der Gedanken und Worte erwartet, durchaus nicht am Platze ist, ist auch die Auskunft Sellins, Amos wolle die bei einer Siegesfeier versammelten Truppen treffen, wenig befriedigend. Da auch die von Stärk vorgeschlagene Umstellung 14 a 15 b 14 b 15 a die genannten sachlichen und stilistischen Schwierigkeiten nicht zu beseitigen vermag, so wird man v 14 c und (mit Löhr, Hirscht) v 15 als Zusatz eines wenig sprachgewandten Interpolators anzusehen haben, der die kurzen und treffenden Worte des Amos aufgefüllt und damit abgeschwächt hat. V 16 b gibt keinen Sinn; jedoch dürfte die aus LXX^{B} zu erschließende Lesart . . . וְאֹמֵיץ לֹא יִמְצָא לְבוֹ וְהַגִּבּוֹר . . . vieles für sich haben (anders Hirscht). Mit dem eindrucksvollen Bild des Helden, der nackt vor Jahwes Macht flieht, entläßt der Profet seine enttäuschten und betroffenen Hörer.

So ergeben sich folgende Sprüche als die Urgestalt des Gedichts:

I.

1, 3 So hat Jahwe gesprochen:
Ob dreier Frevel von Damaskus,
ob vierer nehme ich's nicht zurück;
weil sie mit eisernen Schlitten Gilead gedroschen:
4 so werfe ich Feuer in Hasaels Haus,
daß es fresse Benhadads Paläste,
5 und breche den Riegel von Damaskus
und rotte aus die Bewohner von Biḳʿat ʾAwen
und die Stabträger von Bet ʿEden.
Dann geht das Aramvolk in die Verbannung nach Ḳir;
hat Jahwe gesprochen.

II.

6 So hat Jahwe gesprochen:
Ob dreier Frevel von Gaza,

[1] Gressmann denkt an das Bild einer Schlacht.

ob vierer nehme ich's nicht zurück;
weil sie ganze Dörfer nach Edom weggeführt:
7 so werfe ich Feuer in Gazas Mauer,
daß es fresse seine Paläste,
8 und rotte aus die Bewohner von Asdod
und die Stabträger von Askalon
und kehre meine Hand wider Ekron,
daß umkommt der Rest der Philister;
hat Jahwe gesprochen.

III.

13 So hat Jahwe gesprochen:
Ob dreier Frevel von Ammon,
ob vierer nehme ich's nicht zurück;
weil sie die Schwangeren Gileads aufgeschlitzt,
um ihr Gebiet zu erweitern:
14 so zünde ich Feuer an in Rabbas Mauer,
daß es fresse seine Paläste
beim Hurra am Tage der Schlacht,
beim Brausen am Tage des Sturms.
15 Mit den Gefangenen zieht ihr König,
er, samt seinen Obersten;
hat Jahwe gesprochen.

IV.

2, 1 So hat Jahwe gesprochen:
Ob dreier Frevel von Moab,
ob vierer nehme ich's nicht zurück;
weil es die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt:
2a so werfe ich Feuer nach Kir Moab,
daß es fresse seine Paläste,
3 und rotte aus den Herrscher aus seiner Mitte,
und alle seine Obersten töte ich mit ihm.
2b Dann stirbt Moab im Getümmel
beim Hurra und Schall der Trompete;
hat Jahwe gesprochen.

V.

6 So hat Jahwe gesprochen:
Ob dreier Frevel von Israel,
ob vierer nehme ich's nicht zurück;

weil sie verkaufen um Geld den Gerechten
und den Armen um ein Paar Schuhe,
7a zertreten das Haupt der Geringen
und räumen den Armen aus dem Wege,
8 gepfändete Kleider breiten sie aus bei jedem Altar
und Wein von Gebüßten trinken sie im Haus ihres Gottes;
7b Vater und Sohn gehen zur selben Dirne,
um meinen heiligen Namen zu entweihen.

9 Aber ich, — ich habe vor euch den Amoriter vertilgt,
hoch wie die Zedern und stark wie die Eichen;
vertilgt habe ich sie mit Stumpf und Stil;
11b ist es nicht so, ihr Kinder Israel?
ist der Spruch Jahwes.

13 Ja ich, — ich lasse es krachen unter euch,
wie der Dreschwagen kracht.
14 Dann schwindet dem Schnellen die Zuflucht,
und der Starke kann seine Kraft nicht brauchen,
16 der Kräftige verliert seinen Mut,
und der Held flieht nackt an jenem Tage;
ist der Spruch Jahwes.

Es ist für das Verständnis des Gedichts von besonderer Wichtigkeit, den Zusammenhang zwischen seinem Aufbau und der konkreten Situation des Profeten seinen Hörern gegenüber herauszuarbeiten. Dabei wird sich zeigen, wie Stil und Aufbau ganz im Dienst der Absicht des Profeten stehen, auf seine Hörer zu wirken, sie in seinen Gedankengang hineinzuzwingen. Das wird eine Warnung sein, Form und Inhalt des Profetenwortes gesondert zu betrachten; sie bilden bei Amos eine Einheit, die man nicht ohne Schaden außer acht lassen darf.

Die Eigenart sämtlicher Worte über die Nachbarvölker ist die beabsichtigte Gleichförmigkeit und das Fehlen jeglicher Steigerung; formelle und gedankliche Parallelität stellt sie alle auf dieselbe Ebene nebeneinander und bildet so die breite Basis, auf der die Israelstrophe aufgebaut ist. Diesem Zweck, die Strophe gegen Israel vorzubereiten, dient zunächst eine bis in die Einzelheiten durchgeführte Gleichheit des Stils. Auf die regelmäßige Anaphora „ob dreier Frevel von . . . ob vierer nehme ich's nicht zurück" folgt mit derselben Regelmäßigkeit die Nennung des Frevels in der Form von ʿal mit substantivisch gebrauchtem Infinitiv; ferner wiederholt sich die Einleitung der Straf-

ankündigung „ich werfe (1, 14 ich zünde an) Feuer[1] ... und es fresse (seine) Paläste, und ich rotte aus ..." (1, 14 wieder ausgenommen), und schließlich der Ausgang der Strafe als Aussagesatz mit verbum finitum, in welchem die Betroffenen als Subjekt figurieren. Damit endet die Strafe jedesmal in beschreibender Anschaulichkeit: 1, 5 „in die Verbannung zieht das Aramvolk nach Kir"[2]; 1, 8 „und drauf geht der Rest der Philister"; 1, 15 „mit den Gefangenen zieht der König, er, samt seinen Obersten"; 2, 2b „dann stirbt Moab im Getümmel beim Hurra und Schall der Trompete". Dieser stark formelhafte Gleichbau ist aus der Psychologie des gesprochenen, nicht des geschriebenen, Wortes heraus zu verstehen[3]. Wie Köhler schon richtig bemerkt hat, sind die stetig wiederkehrenden Formeln dazu angetan, von den Hörern selbst mitgesprochen zu werden, sie lenken um so mehr die Aufmerksamkeit auf das, was innerhalb dieser Formeln wechselt, und tragen so zur Erhöhung der Spannung bei; man lauscht begierig darauf, wen das nächste Wort des Profeten treffen mag. Dies ist von Amos beabsichtigt, er will das Interesse an seinen Worten wachrufen. Gerade dadurch, daß bei jeder neuen Strophe auch die Schuld und der Ausgang der Strafe variiert wird, ist die spannende Wirkung trotz des weitgehenden Gleichklangs gesichert. Es ist reizvoll, zu beobachten, mit welchen Mitteln Amos der Gefahr, bei dem Mangel an gedanklicher Steigerung durch die gleichlautenden Formen eintönig zu werden, entgeht. Zunächst, was m. W. bisher noch nicht bemerkt wurde, faßt er je zwei Strophen durch die gleichen Ausdrücke zusammen. Das erste Strophenpaar hat gemeinsam „ich rotte aus die Bewohner von ... und die Stabträger von .. "; in dem zweiten Paar gleichen einander die Worte „im Hurra" und „seine Obersten". Dieser formalen Verbindung entspricht eine sachliche: Philister und Aramäer sind als die schlimmsten Feinde wie 9, 7 zusammen genannt; Moab und Ammon kennt die Genealogie der Volkssage als zusammengehöriges Brüderpaar (Gen 19, 37f). Man kann also auch hier, wie bei den Visionen und 4, 6—12 (s. u.), von Doppelstrophen reden. Der Zweck dieser Unterteilung ist, den Eindruck der Breite zu verringern; solche Unter-

[1] Der gleiche Ausdruck ist auch in der Inschrift Salmanassars III über seinen ersten Feldzug nach Damaskus (854) gebraucht; s. Ebeling, bei Gressmann, AOT[2] 1926, 340.

[2] Derselbe Gedanke wie 4, 1ff, daß die Bedrohten dahin müssen, wo sie herkommen, zeigt, daß hier nicht „geschichtlich" gedacht ist, so daß zu einer Streichung des קירה als einer durch 9, 7 veranlaßten Glosse (Max Müller, Art. Kir in Hastings Dictionary) keine Veranlassung besteht.

[3] Gegen Nowack, der meint, dieses Gedicht sei überhaupt nie mündlich vorgetragen; die folgende Betrachtung wird dies erweisen.

55/187

teilung, die uns bei allen größeren Sprucheinheiten des Amos begegnet, ist ihrem Ursprung nach aus der inneren Logik der rednerischen Disposition zu erklären, deren jeder Redner als eines Gerüstes seiner Gedanken sich nicht ohne Schaden für die Klarheit entschlagen kann. Jenem genannten Zweck, trotz der Breite kurz zu wirken, dient auch der Stil. Äußerst kompakt wird die Schuld jeweils durch einen substantivierten Infinitiv wiedergegeben; man braucht nur daneben die gedehnte Form der beschreibenden verba finita in den unechten und in der Israelstrophe zu vergleichen, um hier diese Kürze besonders deutlich zu empfinden. Das Interesse wird wachgehalten durch Anschaulichkeit in der Ausführung der Strafe; sie trifft die Vertreter „jedes Volks“: Einwohner von einzelnen Städten, Stabträger, König, Herrscher (beachte den Singular, der bildhafter wirkt als der Plural!), Oberste, die sich alle plastisch aus der farblosen Masse des Gesamtvolkes herausheben. Auch der Ausdruck „Moab stirbt“ wirkt durch die Personifikation lebendig; neben der Metonymie — vielleicht ist auch das הַגִּלְעָד 1, 3 hierherzunehmen — dienen verschiedene Arten von Metaphern der lebhaften Anschaulichkeit: das Bild des Dreschens für die Kriegführung, des Feuers, das „frißt“ (vgl. 7, 4), die „Stimme“ der Trompete, der Tag des „Sturms“. Wo die Schilderung etwas in die Breite geht (1, 14; 2, 2), wird die Lebhaftigkeit des Eindrucks durch Tonmalerei erreicht: der das Sausen des Sturmes nachahmende Zischlaut, und der Wechsel der Vokale o u a, der den unheimlichen Schlachtlärm widerspiegelt (2, 2 b), mögen hierfür genannt sein. Das alles dient der rednerischen Wirkung des Profetenwortes. Noch deutlicher wird dies, wenn man sich klar macht, daß die gesamten Verschuldungen der Feinde für die Hörerschaft von aktueller Bedeutung sind. Man redete gewiß auch sonst von der Grausamkeit aramäischer Kriegführung unter dem treffenden Bild der eisernen Dreschschlitten [1]; man wußte sich zu erzählen von der gewaltsamen Räumung ganzer Ortschaften; mit Schaudern holte man aus alten und jungen Kriegserinnerungen die Geschichten von bestialischer und pietätloser Rohheit der feindlichen Soldateska hervor. Nun lechzte man förmlich danach, aus eines Profeten Mund die gerechte Vergeltung für solche Brutalitäten zu vernehmen. Es ist Musik für die Ohren der lauschenden Israeliten, von Amos zu hören, daß Aram dahin muß, wo es hergekommen, daß der letzte Philister drauf geht, daß feindliche Könige und Fürsten im Hurra der Schlacht den Weg in Verbannung und Tod gehen müssen. Das ist Wasser auf ihre Mühle; was sie selbst schon

[1] Auch Tiglatpileser III gebraucht das Bild des Dreschens in seinen Inschriften; vgl. Schrader, Keilinschr. Bibliothek II, 4 f.

gedacht oder ausgesprochen, hier dürfen sie es aus berufenem Munde hören: Der Tag der göttlichen Rache kommt über die Feinde[1]! Das macht sie stolz und froh; der alte Gott lebt noch! Er verschafft seinem Volke Recht und Sieg gegen seine Feinde; er rächt die Beleidigung, die mittelbar ihm selbst durch jene Schandtaten angetan wurde. Mit Genugtuung folgen sie den Worten des Profeten, der ihnen so aus dem Herzen zu reden weiß. Mit jeder Strophe steigt die Begeisterung und die innere Zustimmung zu dem Manne, an dessen Worten man den wahren Gottesmann zu erkennen glaubt[2]. Es zeigt die Meisterschaft des Profeten, wie er die Worte handhabt, um damit jene Stimmung zu erzeugen und den Boden zu schaffen, auf dem der Spruch, den er nun zu sagen hat, wirken muß wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Auf einer gemeinsamen Ebene sich mit seinen Hörern zu treffen, sie für sich einzunehmen, sich ihrer Zustimmung zu seiner Verkündigung zu versichern, darin liegt der rednerische Zweck dieser einleitenden Strophen über die Feinde.

Aus diesem Zweck heraus gilt es auch den Inhalt der Worte über die Fremdvölker zu verstehen. Es wäre zuviel in den Text hinein gelesen, wollte man hier ein groß angelegtes Gerichtsgemälde im Sinne eines allgemeinen Weltgerichts suchen, oder die Schilderung eines Völkergerichts finden, die hervorgerufen sei durch die Ahnung des heraufziehenden assyrischen Kriegswetters[3]. Das hieße die Worte aus der Situation ihrer ersten Prägung herausnehmen und ihnen einen absoluten Charakter beimessen, den sie ursprünglich nicht an sich trugen. Ohne den Blick auf die Israelstrophe würde sich der Akzent in bedenklicher Weise verschieben. Sobald man das Stück als eine Sammlung nebeneinander aufgereihter Gerichtsweissagungen, etwa nach

---

[1] Daß in diesen Worten eine nicht zu übersehende Ähnlichkeit mit der Verkündigung nationaler Profetie liegt, hat Harper, CXXVIII Anm. schon bemerkt; auch die von Lindblom, 2 beobachtete Form des „wirklichen Orakels", die in den Fremdvölkersprüchen gehandhabt wird, gehört hierher.

[2] Unter diesen Blickpunkt ist auch die Verwendung profetischen Orakelstils in dem Ausdruck „ich nehme es nicht zurück" zu beurteilen (vgl. H. Schmidt, Buddefestschr., 168; Hempel, 112 Anm. 1; Lindblom, 74 Anm. 1 verweist auf babylonischem Hymnenstil). Amos stellt sich absichtlich auf den Boden der zeitgenössischen Heilsprofetie (vgl. Nu 23, 20), um in den Fremdvölkerorakeln die Hörer für sich zu gewinnen (gegen H. Schmidt, der hier schon das Eigengericht gegen Israel heraushören will und an einen Bußgottesdienst denkt; vgl. unten).

[3] So u. a. auch Desnoyers, 229. — Gressmann, Ursprg. d. isr. jüd. Eschatologie, 18 verkennt den formelhaften Charakter der Fremdvölkerstrophen, wenn er sie unter dem Bilde e i n e s furchtbaren Strafaktes zusammengefaßt denkt (so auch Galling, a. a. O., 9). Die Gerichtsvorstellung ist hier durchaus peripherisch und nicht einheitlich.

der Art der Fremdvölkerorakel in späteren profetischen Büchern ansieht, geht die Eigenart seiner Struktur mit ihrem reizvollen Ineinander von Starrheit und Lebendigkeit vollständig verloren. Ohne jene Absicht, die für Amos im Hintergrund steht, das Urteil der Hörer so zu lenken, daß es ihnen hernach zur Enttäuschung und Selbstverurteilung wird, m. a. W. ohne den vorbereitenden Charakter der Fremdvölkerstrophen würde die gedrungene Energie der Spannung, die in dem Gleichbau der Form zum Ausdruck kommt, in einen flachen, inhaltsarmen Schematismus aufgelöst werden [1]. Amos hat schon beim ersten Wort, das er gegen Aram ausspricht, das im Auge, was er gegen Israel sagen will. Das gibt dem Ganzen sein besonderes, in sich geschlossenes Gepräge. So verstehen wir auch, daß er hier zwar von drei oder vier Freveln redet, aber nur eine Verschuldung tatsächlich nennt; die Zahlenklimax ist hier nur angedeutet; Amos legt auf diese Frevel bei den Feinden nicht das entscheidende Gewicht [2]. Ausgeführt erscheint diese Stilform erst bei der Israelstrophe, ein Zeichen dafür, in dieser Strophe das Ziel zu sehen, auf welches der Profet von Anfang an zusteuert. Nur unter diesem Gesichtspunkt erklärt sich ferner die Eintönigkeit der formelhaft immer wiederkehrenden Gerichtsverkündigung: „Ich werfe Feuer . . . und es frißt . . .“; denn auch das Gericht, das die andern trifft, ist für des Profeten eigentlichen Zweck nebensächlich; die für Amos typische Wucht des Gerichtswortes macht sich erst in den Worten gegen Israel bemerkbar. Köhler hat durch den Hinweis auf die Ähnlichkeit mit Jes 5, 1—7 ein richtiges Gefühl für die psychologische Eigenart der hier vorliegenden Situation bekundet. Ein solcher Vergleich lehrt uns achten, worauf bei Amos das Hauptgewicht liegt: In den Worten gegen Israel. Infolge davon muß man den Rahmen der Sprüche über die Nachbarvölker enger spannen; sie sagen nichts, was den Hörern innerlich fremd ist, sondern enthalten Elemente des Volksglaubens und der Volkshoffnung, die Amos vor seinen Hörern aufbaut, um daraus die Konsequenz zu ziehen — gegen Volksglauben und Volkshoffnung [3].

Sind die Hörer auf die genannte Weise für den Profeten und

[1] Vgl. dazu Seesemann, 7.

[2] Man kann nicht sagen, daß die Erklärung des betr. Passus als Form eines Zahlenorakels: „Auf drei, die Sünden von Damaskus; auf vier, ich will es nicht wenden“ (Peiser, ZAW 1916, 219) die Wendung verständlicher macht.

[3] Die Verwendung herkömmlichen Orakelstils und gebräuchlicher, formelhafter Wendungen, wie auch die Anlehnung an volkstümliche Vorstellungen vom Tage Jahwes (vgl. „beim Hurra am Tage der Schlacht“ 1, 14, „beim Hurra und Schall der Trompete“ 2, 2b) dient demselben Zweck wie ähnliche Anlehnungen in 3, 2; 4, 4, ist also erst aus dem, was folgt, zu verstehen.

sein Wort gewonnen, und haben sie sich eingewiegt in dem Gefühl triumphierenden Siegesbewußtseins ihres rachedurstigen Herzens, so haben sie arglos durch ihre Zustimmung zu dem, was Amos bisher sagte, schon ihr eigenes Urteil gesprochen. Denn, was sie als berechtigten Grund für die Vernichtung der Feinde eben gebilligt haben, ist auch ihre eigene Sünde! Darin besteht der innere Zusammenhang der Vorbereitungsstrophen mit dem Spruch über Israel, daß das, was der Profet den Israeliten vorwirft, auf derselben Ebene liegt wie die Frevel der Feinde, über die sich die Hörer eben noch ehrlich entrüsten konnten. Vergewaltigung und Roheit, grober Verstoß gegen die elementaren Gefühle der Ehrfurcht und Pietät ist nicht nur das, was man den Aramäern vorwirft, daß sie wie mit Dreschschlitten dreinfuhren, daß die Philister ihre Feinde von Grund und Boden vertrieben, daß selbst die Ehrfurcht vor dem Kind im Mutterleib und vor den Toten geschwunden ist, sondern auch das, daß in Israel arme hilflose und dazu noch unschuldige Volksgenossen geknechtet und zertreten werden durch geldgierige Machthaber, daß das Verhältnis von Vater und Sohn zerstört wird in widersinnigem Kultrausch. Wenn die Hörer jene Frevel bei den Feinden verurteilten und befriedigt sind, daß ihr Gott sie mit gerechtem Gericht vergilt, wie viel mehr gilt dann ihr eigenes Urteil ihnen selbst, die sie gegen eigene Volksgenossen nicht anders handeln als jene gegen ihre Feinde[1]! Erst hier wird es völlig klar, worauf der Profet mit den Sprüchen über die Feinde hinaus wollte: Er hat die Hörer selbst ahnungslos an dem Garn mitspinnen lassen, das ihnen zur Schlinge werden soll.

Diese Gedankenverbindung zwischen den Einleitungsstrophen und der Strophe gegen Israel findet auch in dem stilistischen Formcharakter des Spruches ihren Ausdruck. Die anaphorische Einleitung und die Nennung des ersten Frevels weist dieselbe Gestalt auf wie die entsprechenden Stücke der vorausgehenden Strophen. Die rhetorische Wirkung dabei ist die, daß das, was gegen Israel gesagt wird, zunächst auf derselben Ebene erscheint wie die Sünden der Fremdvölker. Der Profet will mit dieser Form den Eindruck bei seinen Hörern erwecken: Ihr seid nicht besser als eure Feinde. Das Logische und Stilistisch-Rhetorische greift hier wirkungsvoll ineinander und dient demselben Zweck. Freilich, die gleichen Worte haben hier dennoch einen veränderten Klang; sie gehen die Hörer in ganz anderer Weise an, als zuvor, da sie gegen die Feinde gerichtet waren. Aber gerade der Umstand,

[1] Die hyperbolischen Vorwürfe „zertreten", „aus dem Weg räumen" sind in der Absicht gewählt, diese Ähnlichkeit mit den Unmenschlichkeiten der Feinde zu unterstreichen.

daß hier in gleicher Weise wie gegen die Feinde nun auch gegen Israel geredet wird, muß die Hörer am empfindlichsten treffen. Der Enttäuschung folgt unmittelbar die Entrüstung: Wie kann man es wagen, Israel jenen Völkern gleichzustellen? Allein, es bleibt ihnen nicht lange Zeit, sich innerlich zu empören: Nein, sie werden tatsächlich anders behandelt als die Feinde; Amos schenkt ihnen größere Beachtung, doch anders, als sie es erwarten; er weiß nicht nur von einem, sondern bei ihnen nun wirklich von vier Freveln zu sagen. Daß er hier die Klimax der drei oder vier Sünden durchführt, während sie in den Vorbereitungsstrophen nur angedeutet war, und damit den bis dahin eingehaltenen schematischen Aufbau der Strophen verläßt, beweist, daß in dem, was er gegen Israel zu sagen hat, seine Endabsicht erst zur Entfaltung kommt. Auch den Hörern konnte nicht verborgen bleiben, daß es dem Profeten nun in ganz anderer Weise ernst ist als zuvor. Er wird breiter und ausführlicher in der Rede und zugleich eindringlicher und persönlicher in der Diktion, so daß rein äußerlich schon seine Worte sich deutlich abheben von dem bisher Gesagten. Wie Keulenschläge treffen diese Worte, mit denen der Profet der Menge den Abgrund ihres eigenen Wesens aufdeckt, an dem sie bisher ahnungslos vorübergegangen ist. Die Erregung wächst, der Rhythmus der Sprache wird rascher, die Gedanken steigern sich in auffallendem Wechsel der Sprachformen. Es wechseln die Formen der Prädikate: auf den fast unbeweglichen Infinitiv (טִמְכָרָם v 6) folgt die flüssigere Partizipialform (שָׁפִים v 7), um schließlich in vier rasch dahineilende Finalverba auszumünden (יַטּוּ usw. v 7. 8); dasselbe gilt für die Objekte: sie erscheinen v 6 in kompakten Singularformen (אֶבְיוֹן צַדִּיק) zunächst noch abstrakt, begrifflich, darauf in v 7 die rascheren, der konkreten Situation näher kommenden Plurale (עֲנָיִים דַּלִּים); endlich in v 8 ganz greifbare Dinge (gepfändete Kleider, Wein von Gebüßten); ebenso muß in diesem Zusammenhang auf die chiastische Satzstellung v 7a hingewiesen werden; auch daß in v 8 das passive Partizip einmal auf die Sache, das andere Mal auf die Person bezogen ist, gehört zu dieser erregten Diktion. Der Lebhaftigkeit des Ausdrucks dienen ferner Metaphern wie „um ein Paar Schuhe“, das „Haupt der Geringen“, und eine mit fortschreitendem Vers sich immer stärker bemerkbar machende Anschaulichkeit der Schilderung, wenn man mit der abstrakten Form von v 6a die plastischen Bilder vergleicht, die Amos v 8. 7b von dem Treiben der Israeliten gibt. In dem stilistisch bemerkenswerten Wort „um meinen heiligen Namen zu entweihen“ werden die Sünden noch einmal zusammenfassend charakterisiert. Da man im Volke, die gegen Israel begangenen Frevel der Feinde als Beleidigungen Jahwes ansah,

so bekommt das genannte Wort in diesem Zusammenhang eine besondere Nuance. Dort Beleidigung Jahwes durch seine Feinde, hier durch sein eigenes Volk! So wenig unterscheidet sich Israel von den Fremden, mag es auch noch so sehr auf solchen eingebildeten Unterschied pochen. Damit ist der Höhepunkt des Scheltwortes erreicht. Er deckt sich inhaltlich mit dem in 9, 7 ausgesprochenen Gedanken: Israel gilt vor Jahwe nicht mehr als die fremden Völker. Jäh stürzt die Glut der Begeisterung herab auf den Gefrierpunkt der Enttäuschung und Ernüchterung durch das erwachende Bewußtsein eigener Schuld. So dient die Form des Scheltworts, sowohl hinsichtlich dessen, worin es mit den vorausgehenden Sprüchen übereinstimmt, als auch darin, wo es die schematische Form jener Strophen sprengt, dazu, den Eindruck des zwingenden Gedankengangs auf die Hörer ihrerseits zu verstärken.

Die Worte, mit denen Amos in v 9 weiterfährt, scheinen auf den ersten Blick vollständig neu einzusetzen nach Form und Inhalt. Doch es hat sich uns oben (S. 95f) schon ergeben, daß der in v 9. 11b geäußerte Gedanke nach rückwärts und vorwärts als unentbehrlicher Bestandteil in der Gedankenführung des Gedichts fest verankert ist. Das exponierte וְאָנֹכִי stellt die göttliche Gewalt, die Jahwe durch die Vernichtung der amoritischen Riesen bewiesen hat, den Äußerungen menschlicher Gewalt, wie sie der Profet soeben an den Pranger stellte, absichtlich gegenüber. Mag sonst die Erinnerung an jene ruhmvolle Vergangenheit das Herz der Israeliten haben höher schlagen lassen, nach dem, was Amos ihnen hier zuvor eröffnet hat, erhält die Vertilgung der Amoriter eine ganz andere Bedeutung für sie: Wenn Jahwe die Frevel der Feinde straft, Israel aber nicht besser ist als diese Feinde, dann wird unter dieser Perspektive aus jener glorreichen Erinnerung an die Niederlage der Amoriter eine düstere Andeutung dessen, was Israel nun zu gewärtigen hat: Jahwe wird mit ihm nicht anders verfahren als mit den Feinden, er wird sie austilgen, wie er die Amoriter vernichtet hat. Die Vergangenheit wird hier dem Profeten zum Zeugnis, daß Gott wirklich Ernst macht mit dem Gericht über die Feinde — und über Israel. Das die einzelnen Strophen einleitende Wort „ich nehme es nicht zurück" erhält damit seine Begründung durch die Geschichte. So bildet v 9 die Brücke zwischen Scheltwort und Drohung, gedanklich zurückgreifend und zugleich alles bisher Gesagte zusammenfassend, doch nicht minder energisch dem zugewandt, was kommen wird. Das Wort steht im entscheidenden Wendepunkt des Gedankengangs [1]. Daß Amos nachdrücklich die Vernichtung

[1] Vgl. die ähnliche Verwendung der Frage und Apostrophe bei den Weherufen zu 6, 12; 5, 18; 6, 2. Lindblom, 76 will darin „Revelationsstil" erkennen.

der Amoriter (das Verbum „ich habe vertilgt“ erscheint als eine Art Ploke am Anfang und Ende des Satzes) trotz ihrer gewaltigen Größe (vgl. den Doppelvergleich mit Zedern und Eichen) hervorhebt, und sich der Zustimmung seiner Hörer durch die Zwischenfrage vergewissert, zeigt, wie wichtig ihm der hier geäußerte Gedanke ist. Das läßt sich wohl begreifen: Amos bringt hier den sichersten Beweisgrund für seine Drohung aus der Wirklichkeit der Geschichte, an der alle Einwände und Zweifel zuschanden werden. Aber er sieht diese Geschichte — darin geht er seinen eigenen Weg fernab von den ausgetretenen Bahnen des Volksglaubens — unter einem andern Gesichtspunkt als seine Hörer, als Machtbeweis eines über alle menschlichen Bindungen erhaben waltenden Gottes. Für Amos selbst liegt in diesem neuartigen Gottesverständnis der entscheidende Punkt seiner profetischen Verkündigung, darum das Innehalten in der vorwärtsdrängenden Sprache an dieser Stelle; deshalb die Eindringlichkeit in der Bemühung, diesen Gedanken den Hörern gegenüber zur Geltung zu bringen, die ja in jenem Ereignis nur die freundlichen Beziehungen eines Nationalgottes zu seinem Volk zu erkennen glauben. Der hyperbolische Vergleich der Amoriter mit hohen Bäumen, die gedehnte Stilform und die retardierende Zwischenfrage spiegelt äußerlich diese Bemühung um die entscheidende religiöse Voraussetzung seiner Profetie wieder. Die Ploke des Verbums und die bis zum Schluß einheitliche Durchführung des Vergleichs — auch in dem sprichwörtlichen Ausdruck „seine Frucht oben und seine Wurzeln unten“ ist das Bild des Baumes beibehalten[1] — gibt dem hier geäußerten Gedanken auch stilistisch die seiner Bedeutung entsprechende Geschlossenheit und Wucht.

Hat der Profet in diesem wichtigen Punkte die Zustimmung der Hörer auf seiner Seite — daher die Zwischenfrage — so hat er damit alle Voraussetzungen gewonnen, aus denen das aktive Auftreten Jahwes gegen sein Volk mit Notwendigkeit folgen muß. Denn tatsächlich ist durch die neue Perspektive, unter der Amos die Geschichte schaut (v 9), innerlich schon die Wendung auf das kommende Gerichtswort hin vollzogen. Daher steht auch das אָנֹכִי in v 9 und 13 in gegenseitiger Beziehung[2]; ebenso dient die gleiche Schlußformel „ist der Spruch Jahwes“ v 11b und 16 der engeren Verbindung der beiden Stücke, die sich auch im Unterschied zu den vorausgehenden Versen direkt an die Hörer wenden. Unabänderlich fest — dies drückt die Form des Nominalsatzes mit Partizipium (הִנֵּה אָנֹכִי מֵעִיק) aus — steht

[1] Vgl. Hos 9, 16; Jes 37, 31; Hi 18, 16 und die Eschmunazar-Inschrift bei Gressmann, AOT², 447 Z. 11ff. [2] Zur Einleitung der Drohung sind die gleichen Formen in 7, 8; 9, 4b (8) s. o. zu vergleichen.

das Gericht bevor; darin ist nun das eigentliche Ziel des „ich nehme es nicht zurück“ erreicht, und der Gedankengang des gesamten Gedichts in sich zusammengeschlossen. Mit dem seltenen, geheimnisvoll klingenden Ausdruck für das Erdbeben, den der Vergleich mit dem Dreschwagen verdeutlicht, soll ein möglichst sinnfälliger Eindruck der Katastrophe bei den Hörern erzeugt werden. Die Verwandtschaft der Gedanken von v 9, 11 b und v 13 ff geht noch weiter; der Grundgedanke im Gerichtswort ist derselbe wie v 9: der Gegensatz göttlicher Gewalt gegen menschliche, nur daß sich diese göttliche Gewalt nun gegen Israel selbst richtet. Auch dieser Gedanke der Gewalt läßt sich durch das ganze Gedicht hindurch verfolgen und bindet die einzelnen Teile logisch untereinander zusammen. Vor Jahwes Gewalt schwindet alle menschliche Kraft dahin; das ist, was die folgenden Verse in verschiedener Weise aussprechen. Die letzten Hoffnungen der Israeliten werden erbarmungslos vernichtet (vgl. 9, 1 ff). Der Stil entspricht der Stimmung; kurze, wie Schläge wirkende Sätze; Steigerung der Form, mit einem allgemeinen (vgl. Psalm 142, 5), mehr abstrakt gehaltenen Wort beginnend (v 14 a) und endigend in dem grandiosen konkreten Bild: „Nackt flieht der Held an jenem Tage“. Unheimlich wie der Gedanke klingt auch die zweimal wiederkehrende Vokalfolge a-o und a-u und verstärkt so klanglich den Eindruck des Schlußbildes.

Aufgrund der vorstehenden Ausführungen wird es sich erübrigen, auf die Frage einzugehen, ob die Worte gesprochen sind oder nicht. Im Gesamtaufbau des Gedichts läßt sich der stark rhetorische Charakter, die auf eine konkrete Hörerschaft eingestellte Logik des gesprochenen Wortes auch für ein ungeübtes Auge schwerlich übersehen, so daß der Zweifel Nowacks und Winters, ob die Worte jemals gesprochen seien, hinfällig wird. Freilich wird man es aufgeben müssen, dieses Gedicht einfach als den spontanen Ausdruck einer Augenblickssituation oder in seinem vollen Umfang als aus ekstatischem Erleben unmittelbar entstanden zu denken. Die darin geäußerten Gedanken enthalten Erkenntnisse, wie sie nicht im Augenblick geboren werden, sondern das Ergebnis einer inneren Auseinandersetzung mit diesen Dingen darstellen. Dagegen steht nichts im Wege, die Form, in die Amos diese Erkenntnisse gegossen hat, angesichts der geschlossenen rhetorischen Gedankenführung als Ausdruck höchster profetischer Konzentration im Augenblick der Verkündigung entstanden zu denken. Die Form hat nichts zu tun mit den Kunstregeln der Ästhetik, sondern steht ganz im Dienste rednerischer Beeinflussung des Gefühls und des Willens.

Die Vergegenwärtigung dieser Absicht aus der Lage des Profeten seinen Hörern gegenüber ist auch nicht ohne Einfluß auf das Verständnis der in dem Gedicht ausgesprochenen religiösen und sittlichen Gedanken. Man wird dabei der Versuchung widerstehen müssen, einzelne Aussagen aus ihrem Zusammenhang mit der Absicht herauszugreifen, sie für sich allein zu betrachten und womöglich allseitige Folgerungen für die Auffassung des Profeten daraus zu ziehen. Auf diese Weise könnte man dem rednerischen Charakter des Gedichts unmöglich gerecht werden, denn das Rednerische ist — wie auch bei uns — immer pointiert, einseitig, mit bestimmter Zwecksetzung gedacht und formuliert, während gewisse Seiten und Konsequenzen, die nicht in der Linie dieses Zweckes liegen, vom Autor gar nicht ins Auge gefaßt werden. Die Gedanken sind durchaus perspektivisch zu werten. Dabei erscheint die eine oder andere Linie verkürzt und anders gerichtet, als wenn man sie, vergleichbar mit der Herstellung des Würfelnetzes aus dem räumlichen Würfel, in die gleiche Ebene legt. Diesen Unterschied nicht beachten wollen, hieße auf den lebendigen Akzent der gesprochenen Worte von vornherein verzichten.

Mit solcher methodischen Voraussetzung gilt es, die Linien herauszustellen, die für die religiöse Beurteilung des Gedichts bedeutsam sind. Der erste Fragenkomplex betrifft die Gerichtsvorstellung. Man hat aus der Form „ich nehme es nicht zurück“ unter Hinweis auf Esther 8, 8 und Hammurapikodex § 5 vermutet, daß in dem Gedicht eine festgeprägte Gerichtsvorstellung, oder vielleicht schon der eschatologische Gedanke eines Welt- und Völkergerichts vorausgesetzt ist[1], und daraus auch die Formelhaftigkeit der Völkerstrophen zu erklären versucht oder wenigstens ähnliche Worte anderer Profeten als Vorbild für Amos annehmen zu müssen geglaubt (Wellhausen, etwas anders Gressmann). Indessen fehlt für die letztgenannte Vermutung der stichhaltige Nachweis, denn auch Num 23, 20, das der Einleitungsformel bei Amos am nächsten kommt, besagt, mit den andern genannten Belegstellen betrachtet, nicht mehr, als daß es sich hier um eine, nicht nur in profetischem Stil, geläufige Redewendung handelt. Ferner hat sich uns schon ergeben, daß eine Anspielung auf ein vorausgegangenes Gerichtswort keineswegs zur Erklärung dieses Kehrverses am Anfang angenommen werden muß, da Amos, wie aus dem Stil der Vorbereitungsstrophen ersichtlich ist, von vorneherein das Gericht über Israel im Auge hat. Was hier vorausgesetzt ist, aber mit Entschiedenheit abgelehnt wird, ist jener Volksglaube, daß Jahwe seinen Entschluß ändern werde,

[1] Vgl. Sellin, Prophetismus, 129 und Harper.

also dasselbe, was schon in der Visionenreihe durch die Gegenüberstellung der ersten beiden Visionspaare zum Ausdruck kam. Die darin enthaltene Gotteserfahrung liegt, nach dem, was über den Zeitpunkt der Visionserlebnisse festgestellt werden konnte, hier dem Profetenwort zugrunde und erklärt hinreichend die Form der Einleitung zu den einzelnen Strophen aus der persönlichen Erfahrung des Amos. Will man in den Sprüchen über die Nachbarvölker Spuren einer bereits ausgeprägten Unheilseschatologie finden, so ist dies nur möglich, wenn man diesen Sprüchen zuviel Eigenbetonung gibt und den Rahmen des Gedichts zu weit spannt. Denn der formelhafte Charakter der gleichgebauten Strophen zwingt jedenfalls nicht zu dieser Annahme und erklärt sich, wie wir gesehen haben, recht gut aus der rhetorischen Bestimmung der Worte. Im übrigen gehen die Sprüche kaum über das hinaus, was man auch sonst vom Boden der Nationalreligion aus über die feindlichen Nachbarn zu sagen wußte [1]. Ihr Grundgedanke entstammt derselben Atmosphäre, welcher z. B. der Kanaanfluch Gen 9, 20ff, die Geschichten über Abimelech und den Pharao Gen 12; 20; 26; Exod 9, 27, die Entstehungsgeschichte der Moabiter und Ammoniter Gen 19, 30ff, Bestandteile des Jakobs- und Mosessegens und die Bileamsprüche ihre Form verdanken. Er ist das notwendige Korrelat eines selbstbewußten Nationalgefühls, aber gerade aus diesem Grund, ebenso wie ähnliche Äußerungen der nationalen Profetie (vgl. I Kg 22, 11), nicht als selbständige Eschatologie zu beurteilen, die dem Amos schon festgeprägt vorgelegen habe. Damit stimmt vollkommen überein, daß Amos diesen Gedanken benützt für seinen Zweck, dem Nationalgefühl seiner Hörer zu schmeicheln, um sie hernach damit desto schwerer zu treffen. Die Zerstörung dieses Selbstbewußtseins, das ist der Hauptzweck seiner Worte; dadurch wird das, was er über die Feinde gesagt hat, ganz in den Schatten gestellt. Wer von seinen Hörern denkt noch an jene erhebenden Worte über die Nachbarn in dem Augenblick, wo über Israel selbst das Gericht hereinzubrechen droht? An diesem Zweck gemessen, sind die Fremdvölkerstrophen nach der Seite des in ihnen geschilderten Gerichts vollständig unbetont und dürfen nicht für die grundsätzliche Darstellung der Gerichtsauffassung des Amos aus ihrem Zusammenhang herausgerissen und zu eigenständiger Bedeutung erhoben werden. In der Vernichtung Israels erblickt der Profet im Unterschied zu seinen Hörern das Gericht [2] und sieht es kommen in Gestalt einer furchtbaren Erdbebenkatastrophe (vgl. 9, 1 ff). Aber nicht

[1] Zu dieser „nationalreligiösen" Auffassung vgl. auch König, Gesch. d. atl. Religion, 1924, 213.

[2] Vgl. Gressmann, 325; Balla, 42 u. a.

aus einer bereits vorhandenen Eschatologie ist ihm dieser Gerichtsgedanke aufgegangen, so wenig wie aus der Vorausahnung einer assyrischen Invasion; sein Ursprung ist in dem eigenen Erleben des Profeten zu suchen.

Allerdings nicht an dem Punkte, wo man ihn gewöhnlich sucht: in einer neuen Erkenntnis des sittlichen Wesens der Gottheit. Damit kommen wir zu dem zweiten Gedankenkreis, der sich um die Bedeutung des Sittlichen in diesem Gedicht dreht. Auch da bedarf es m. E. einer Verschiebung der bisherigen Akzente. Es gilt bis jetzt als fast unumstößliche Wahrheit, daß die Eigenart der Profetie des Amos in der sittlichen Begründung des Gerichts liege [1], und das Besondere des Gedichts glaubt man darin zu erkennen, daß hier der Unterschied zwischen Israel und den fremden Nationen hinsichtlich der Geltung des sittlichen Willens Jahwes aufgehoben ist, m. a. W. in der Anbahnung einer von nationaler Beschränkung losgelösten, absoluten Ethik [2]. Ein derartiges Urteil ist nur möglich, wenn man das Stück isoliert, ohne seine Wirkung auf die Hörer genügend zu werten. Tatsächlich liegen die Dinge doch so, daß die Hörer mit dem, was über die Feinde gesagt wird, einverstanden sind; dann ist aber auch die sittliche Motivierung der Strafe ein Gedanke, der bei ihnen vorausgesetzt werden muß, wenn anders der Profet auf ihre Zustimmung rechnet. Nur aus dem Einverständnis der Hörer in diesem Punkte ergibt sich, wie wir gesehen haben, für Amos die Basis, von der aus die eigenen Sünden Israels ihr Urteil empfangen. Angesichts der Stellung der Fremdvölkersprüche zum Ganzen würde man ihnen zu viel Eigengewicht beimessen, wollte man in ihnen eine grundsätzliche, neuartige Auffassung der Sittlichkeit betont sehen. Es handelt sich vielmehr um einen naiven ethischen Maßstab, den man auch sonst genau so an Fremde wie an eigene Volksgenossen anlegte. Die oben genannten Beispiele aus den Volkssagen beweisen das zur Genüge, so daß auch in der sittlichen Beurteilung der Feinde nichts wesentlich Neues von Amos hier gesagt wird. Der Boden, auf dem der Profet sich dabei bewegt, liegt nicht über dem Niveau der nationalen Volksreligion [3]. Dies wird um so deutlicher, wenn man bedenkt, daß die den Feinden vorgeworfenen Frevel sich gegen Israel und seine Verbündeten [4], also mittelbar auch gegen Jahwe gerichtet hatten.

---

[1] Sellin a. a. O., 129; Gressmann, 329; Marti, 148 u. a.

[2] Vgl., um nur ein Beispiel herauszugreifen, Löhr, 31 u. 33.

[3] Vgl. Weiser a. a. O., 69.

[4] An einen mit Israel verbündeten edomitischen König wird man wohl 2, 1 zu denken haben; vgl. dazu II Kg 3, 9; natürlich läßt sich nicht erweisen, ob hier der-

Aber ist nicht wenigstens das, was der Profet Israel vorwirft, eine neue sittliche Erkenntnis? Ohne Zweifel spricht er hier ein Urteil aus, das für seine Hörer unerwartet und neu ist. Das Neue ist, daß Amos es wagt, das Verhalten der Israeliten mit dem der Feinde auf gleiche Ebene zu stellen. Dabei sind jedoch die ethischen Grundsätze, nach denen die Feinde, aber auch, wie wir gesehen haben, Israel selbst beurteilt wird, bei den Hörern als bekannt vorausgesetzt. Das Neuartige liegt also keineswegs darin, daß erst Amos das sittliche Wesen Jahwes erkannt habe, das Volk dagegen nicht. Die sittlichen Züge im Bilde der Gottheit waren bei den Israeliten schon seit alter Zeit bekannt und haben in der Erzählungs- und Gesetzesliteratur des Volkes an den verschiedensten Stellen ihren Niederschlag gefunden. Soziales und humanes Denken hatte bei der soziologischen Struktur des israelitischen Stämmeverbandes von jeher eine besondere Bedeutung. Hinsichtlich der Erkenntnis des sittlichen Wesens Jahwes besteht also keine Differenz zwischen Amos und dem Volk. Daß der Profet trotzdem zu ganz anderen Konsequenzen gelangt als seine Hörer, muß demnach an einem anderen Punkt seine Ursache haben. Was er mit seinem Scheltwort (2, 6—8) treffen will, ist nicht so sehr die ethische Qualität des Verhaltens der Israeliten an sich — diese trifft er natürlich auch —, als vielmehr der innere Widerspruch ihrer Stellung zu Gott überhaupt, der in ihrem sittlichen, aber ebenso auch im kultischen Verhalten, ja in ihrer gesamten Mentalität zum Ausdruck kommt. Amos nennt dies eine Entweihung des heiligen Gottesnamens und gibt ihnen zu verstehen, daß „ihr Gott", mit dem sie sich verbunden glauben, nichts zu tun hat mit dem Gott der Wirklichkeit, den er verkündigt. Amos lebt in einer andern Welt, oder besser gesagt, er sieht die Welt unter einem andern Gesichtswinkel und kommt so zu Ergebnissen, die der Einstellung seiner Hörer paradox gegenüberstehen. Des Profeten Gesichtswinkel und Standpunkt ist der des bedingungslos unter Gott gestellten Menschen (vgl. 3, 8; 7, 15). Darin unterscheidet er sich grundsätzlich von der Stellung der Israeliten; er beurteilt die Dinge unter dem absoluten Anspruch Gottes, schaut sie also in der Perspektive eines eigentlich theozentrischen, d. h. von Gott ausgehenden und auf Gott bezogenen Denkens. Hier liegt der Gegensatz zur Einstellung der Israeliten; denn ihre religiöse Grundposition ruht auf der genau entgegengesetzten Voraussetzung: Sie sehen „ihren Gott" immer nur relativ, d. h. in der Verbindung mit ihrem eigenen nationalen Selbstbewußtsein. Gott ist ihnen der Garant ihrer eigenen Inter-

selbe König gemeint ist; vgl. auch Riessler z. St. und J. M. Powis Smith, The prophets and their times 1925, 51.

essen und der Vertragspartner, dem sie dafür in Rechts- und Kultordnungen verpflichtet sind. So ist ihr religiöses Denken von jenem Selbstgefühl aus bestimmt und auf dieses Selbstgefühl bezogen. Statt sich unter den absoluten Anspruch des wirklichen Gottes zu stellen, beanspruchen sie „ihren Gott" für ihren mehr oder weniger religiös verbrämten Egoismus.

In dieser, ihrem Wesen nach grundverschiedenen Einstellung zu Gott liegt der entscheidende, für das Verständnis des ganzen Gedichts wichtige Ausgangspunkt der profetischen Polemik des Amos. Darauf beruht auch die merkwürdige Erscheinung, daß Amos Aussagen des Volksglaubens unbedenklich benützen (1, 3—2, 3; 2, 9. 11b; vgl. 9, 7; 3, 2) und in solchen Prämissen mit dem Einverständnis seiner Hörer rechnen kann, daß für ihn jedoch diese Voraussetzungen einen andern Akzent haben und bei ihm zu Konsequenzen führen, die dem Volksglauben gerade entgegengesetzt sind. Der Profet beurteilt das Volk von Gott aus, Israel sieht Gott von den Interessen des Volkes aus.

Daher kommt es, daß die Hörer in den Drohworten über die Feinde genau so wie in dem Wort über die Vernichtung der Amoriter (2, 9) das Bekenntnis „ihres Gottes" zu seinem Volk zum Zweck der Verherrlichung Israels heraushören, daß sie unfähig sind, von sich aus auch nur auf den Gedanken eigener Schuld zu kommen, oder den, dieses ihr Selbstbewußtsein beleidigenden Vergleich mit den Feinden zu ziehen, da sie durch die Vorstellung des besonderen Vertragsverhältnisses zwischen Gott und Volk[1], dessen Bedingungen sie ja ihrerseits erfüllt zu haben glauben, so befangen sind, daß sie alles in bester Ordnung finden, und der Anspruch des wirklichen Gottes vor ihren Augen verborgen bleibt.

Amos sieht dieselben Dinge in anderer Perspektive. Der bei ihm durch eigenes Gotterleben geweckte Eindruck der unbedingten Erhabenheit Gottes — diesen Gedanken betont der Ausdruck שֵׁם קָדְשִׁי (vgl. Jes 6, 3) — beherrscht des Profeten Blick und Wort. Unter diesem Gesichtspunkt werden die „Gerechtigkeitserweisungen" Jahwes, durch die er nach der Volksmeinung seinem Volke zum Triumph über die Feinde verhelfen wird (1, 3—2, 3) — auch im Deboralied (Ri 5, 11) begegnet uns diese Auffassung der Gerechtigkeit Jahwes צִדְקוֹת יהוה als Großtaten Gottes zugunsten Israels[2] — zum Verhängnis für Israel selbst, wenn anders Jahwe wirklich Gott ist. So gilt dem Profeten

[1] Mit Recht weist König, Theologie des A.T. 1922, 266 darauf hin, daß der Gedanke des Bundes zwischen Jahwe und Israel in den Fremdvölkerstrophen vorausgesetzt ist. Der Unterton dieser Strophen ist daher bittere Ironie.

[2] Vgl. Jer 10, 24f בְּמִשְׁפָּט.

das Walten Jahwes in Vergangenheit und Zukunft (2, 9; 1, 3—2, 3) als der Erweis einer über alle menschlichen Bindungen erhabenen Macht Gottes. Wo der Mensch diesem Gott gegenübersteht, da schwinden alle Unterschiede und Privilegien, da steht Israel unter den gleichen Bedingungen vor Gott wie seine Feinde. Deshalb muß das Gericht kommen; es ist für den Profeten die notwendig aus dem Wesen Gottes sich ergebende Selbstdurchsetzung dieser Gotteswirklichkeit, von der er selbst bis in die Tiefe seiner Seele erfaßt ist. Der Ausgangspunkt für seine Worte ist also nicht etwa der Gedanke an das kommende Gericht, sondern der Eindruck der absoluten Transzendenz Gottes, der sich konsequent („ich nehme es nicht zurück") Geltung verschafft, eben weil er Gott ist. Aber ebensowenig ist für Amos die Gewißheit des Gerichts dadurch gegeben, daß er als erster die Gerechtigkeit als das Wesen Jahwes erkannt habe — denn die Anerkennung der sittlichen Gerechtigkeit Jahwes setzt er ja auch bei seinen Hörern voraus, ohne daß diese daraus die Notwendigkeit des Gerichts erkannt hätten —; nicht weil Jahwe gerecht ist, muß er Israel vernichten, sondern weil der gerechte Jahwe als Gott unbedingt ernst zu nehmen ist, ist sein Gericht unabwendbar.

Es scheint mir daher eine Verengung zu sein, wenn man die Position des Amos etwa auf die Formel bringt, daß Gott und das Sittengesetz, Religion und Moral bei ihm eins seien[1], daß Jahwes Wesen für Amos aufgeht in der Gerechtigkeit[2]. Sein profetischer Standpunkt ist umfassender, grundsätzlicher, im eigentlichen Sinne des Wortes religiös; er schließt das Ethische mit ein, ohne darin vollständig aufzugehen. Denn ebenso wie des Profeten Stellung zur Sittlichkeit fließt auch seine Geschichtsbetrachtung und sein Urteil über den Kultus aus der gleichen Quelle eines neuartigen Gottesbewußtseins. So trifft denn auch das vorliegende Gedicht, wenn man es auf seine Gesamtwirkung hin betrachtet, nicht nur das Verhalten Israels nach seiner sittlichen Seite hin, sondern in seiner Gesamteinstellung zu Gott. Die Profanierung des heiligen Gottesnamens, womit der Profet zusammenfassend diese Haltung kennzeichnet, liegt in der Eindruckslosigkeit und in dem Unbekümmertsein um den erhabenen (šēm ḳodšî), d. h. von allen Bindungen an Israel frei waltenden Gott überhaupt. Der innere Widerspruch ihres sittlichen und kultischen Verhaltens ist nur die Folge jener Grundeinstellung, an der Amos die Unmöglichkeit ihrer Lage Gott gegenüber aufzeigt. Will man den Standpunkt des Profeten auf eine kurze Form bringen, so kann man ihn in der oben

[1] Meinhold, Einführung in d. A.T.[2], 156. Typisch ist diese Anschauung vertreten bei Edm. Mugler, Gottesdienst und Menschenadel I, 1927. [2] Löhr, 31.

genannten Weise bezeichnen als den Standpunkt des unter dem unbedingten, alles umfassenden Anspruch Gottes stehenden und diesen Anspruch bedingungslos anerkennenden Menschen. Von diesem Punkt aus redet Amos von dem Gott Israels und meint doch einen andern Gott als das Volk. Die ganze, eigenartige Dialektik der Paradoxie, die das ganze Gedicht durchziehende Gegenüberstellung von Gott und Mensch (2, 9), von göttlicher Gewalt und menschlicher Gewalt (2, 13 ff; vgl. oben S. 108) hat hier ihren innersten Ursprung. Die Erkenntnis der absoluten Souveränität und der unbedingten Konsequenz Gottes ist die beherrschende Grundposition des Amos, der das Gedicht sein Gepräge verdankt. Sie weist selbst wieder zurück auf jene entscheidende Stunde im Leben des Profeten, wo er selbst von dieser Gotteswirklichkeit unwiderstehlich erfaßt wurde, unter deren Eindruck er zu einer neuen Schau der Dinge geführt, das heilige Muß erkannte, hinzutreten und von diesem Gott zu zeugen — gegen das Volk Israel.

III. Die Erwählung Israels. 3, 1—2.

In mancher Hinsicht ist dieses Stück mit den Gedanken des Gedichts 1, 3—2, 16 verwandt, so daß man verstehen kann, wenn Budde versucht, es als den Abschluß dieses Gedichts aufzufassen. Dem פֶּשַׁע in 1, 3—2, 6 entspreche das עָוֹן 3, 2, und hier solle zusammenfassend gesagt werden, daß Gott alle Sünden strafe. Für diese Deutung spricht die Beobachtung, daß von den in 3, 2 erwähnten Sünden so gesprochen wird, als ob von ihnen schon vorher die Rede gewesen wäre. Aber ob die Erklärung Buddes die einzige Möglichkeit darstellt, diesem Umstand gerecht zu werden, erscheint mir fraglich. Darauf wird noch einmal zurückzukommen sein. Zunächst aber darf man sich nicht die Bedenken verheimlichen, die einer engen Verbindung des Stücks mit dem vorausgehenden im Wege stehen. Die Betrachtung von 1, 3—2, 16 hat ergeben, daß dieses Gedicht nach Inhalt und Form in sich geschlossen ist und in dem treffenden Bild des nackt vor Jahwe fliehenden Helden einen natürlichen und wirkungsvollen Abschluß findet, so daß ein Wiederaufgreifen des Gedankens an die Jugendzeit des Volkes (2, 9) durch 3, 2 — dazu noch in ganz anderem Sinne — mit Rücksicht auf die rednerische Wirkung nicht glücklich genannt werden kann. Auch die Form von 3, 1 f selbst spricht dagegen. Budde ist gezwungen, die Einleitung, ohne daß der Wortlaut dazu eine Veranlassung gibt, umzuändern in: „Hört dies, ihr Kinder Israel, ihr, die ganzen Sippen, die ich ... geführt habe“. Schon an sich ist ein Jahwewort in dieser Form bei Amos nicht unbedenklich; dann aber kann auch diese Ver-

besserung nicht den Eindruck beseitigen, daß der Spruch durch diese besondere Einleitung ausdrücklich als besonderes Wort gekennzeichnet werden soll.

Ist demnach eine Verbindung von 3, 1f mit dem vorausgehenden Gedicht kaum wahrscheinlich, dann auch nicht in dem Sinne, daß, wie Sievers und Guthe vermuten, 3, 1f ursprünglich vor 2, 9—13 gestanden habe. Ganz abgesehen davon, daß die bereits festgestellte Geschlossenheit von 1, 3—2, 16 auch gegen diese Vermutung spricht, würde 3, 2 in dieser Stellung als Vorwegnahme der Drohung die Wirkung des gesprochenen Wortes erheblich verringern und durch die neue Einleitung sich schlecht in den Stil des Ganzen einfügen.

Auch der Versuch, den Spruch als Einleitung oder erste Strophe zu dem folgenden Abschnitt 3, 3—8 zu nehmen [1], stößt auf Schwierigkeiten. Ob 3, 3—8, wie Löhr meint, dem Zweifel begegnet, den 3, 2 bei den Hörern hervorruft, ist recht fraglich. Der Gesamttenor der beiden Stücke ist doch zu verschiedenartig, als daß sie aus der gleichen Situation hervorgegangen sein könnten; 3, 2 ist beherrscht von der überraschenden Paradoxie und zeigt den Profeten in schärfstem Gegensatz zu seinen Hörern; in 3, 3—8 dagegen bemüht sich Amos auf dem Wege rationaler Logik um das Einverständnis der Zuhörer, er sucht sie anzuziehen, während er sie in 3, 2 von sich stößt. Dazu kommt noch ein formales Bedenken. Der Unterschied im Stil der beiden Stücke kann nicht leicht übersehen werden. 3, 3—8 ist, wie Gressmann [2] richtig gesehen hat, in der Form des mit der Spruchweisheit verwandten Maschal gehalten und redet von Jahwe in der dritten Person; so kann das Gotteswort 3, 2 mit göttlichem Ich nicht einfach durch das Profetenwort 3, 3—8 fortgesetzt sein.

Auch gegen die Deutung Edghills, der bei 3, 3 — ähnlich wie Marti, Harper — an das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel denkt und in den Gleichnissen 3, 4ff eine Anspielung auf das Herannahen der Assyrer zu erkennen glaubt, bleiben die genannten formalen Bedenken gegen einen inneren Zusammenhang von 3, 2 und 3, 3—8 bestehen. Wir haben es also mit einem kurzen, schlagwortartigen Satz zu tun [3], der in seiner mündlichen Prägung für sich allein bestand. Die nähere Betrachtung wird auch noch den Grund dieser Kürze ersichtlich machen können.

Die Einleitung des Spruches erscheint gegenüber dem eigentlichen Gotteswort trotz Köhler reichlich lang. Dazu kommt, daß das

[1] Harper, Procksch, Löhr, 7ff; Baumann, 19.
[2] ZAW 1924, 283f. [3] Baumann, 66.

Gotteswort (v 1b) sich ohne Abänderung[1] schlecht neben das Profetenwort (v 1a) stellen läßt; ebenso gehört die Einführung mit לאמר nicht zu dem Sprachgebrauch des Amos[2]. Da nun auch eine nähere Bezeichnung der Angeredeten, wie sie in 1b vorliegt, durch nichts gefordert wird, so ist v 1b mit Marti, Sellin, Meinhold, Hölscher, Löhr als späterer Zusatz (jedoch nicht von Amos, wie Seesemann S. 4 meint) zu streichen. Vermutlich hat die gleiche Hand, die 2, 10 eingefügt hat, auch diesen Zusatz zur Bezeichnung eines von dem Interpolator geschauten Zusammenhangs zwischen beiden Stücken hier eingesetzt. Das kol-mišpāḥā, in dem man nicht unbedingt den absichtlichen Einschluß von Juda sehen muß, ist wohl durch dasselbe Wort in 3, 2 veranlaßt[3].

Im übrigen ist der Text unversehrt erhalten, so daß sich folgender Wortlaut ergibt:

3, 1 Hört dies Wort, das Jahwe über euch gesprochen hat, ihr Kinder Israel:
2 „Nur euch habe ich erkannt von allen Geschlechtern der Erde,
darum suche ich heim an euch alle eure Sünden."

Man ist fast allgemein der Ansicht, Amos wolle mit diesem Wort die Israeliten an die aus der Erwählung des Volkes durch Jahwe sich ergebenden Verpflichtungen aufmerksam machen. Der Gedankengang, der sich unter diesem Gesichtswinkel ergibt, wäre etwa folgender: Da ich euch nur unter der Bedingung erwählt habe, daß ihr eure Pflichten mir gegenüber erfüllt, ihr sie jedoch nicht erfüllt habt, darum strafe ich an euch alle eure Sünden. So gefaßt würde sich Amos in der Logik des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und Israel bewegen und mit diesem Spruch direkt auf den Jahwebund anspielen[4]. Das Verhalten der Israeliten könnte man dann als Vertragsverletzung oder als Undank bezeichnen. Merkwürdig bleibt dabei nur, daß von diesem Bundesverhältnis selbst, d. h. von der Gegenseitigkeit dieses Verhältnisses nichts gesagt wird, sondern daß man dies alles durch Zwischen-

[1] Winter liest הַעֲלָה; vgl. auch Budde. [2] Vgl. oben S. 27.

[3] Sellin befürwortet eine Entlehnung des Einschubs aus 9, 7, welches ursprünglich vor 3, 2 gestanden habe. Dies ermöglicht sich ihm dadurch, daß er 3, 2 als Frage faßt und so 3, 2 und 9, 7 als „die beiden Hälften eines Ringes" beurteilt. Darauf wird sofort zurückzukommen sein. Als Grund der Lostrennung jenes Abschnittes von 3, 2 gibt Sellin an, daß man jene Verse nicht auf Juda beziehen wollte und sie deshalb hinter die Weissagung der Zerstörung des Altars von Betel gestellt habe; da es sich jedoch wie oben S. 43f festgestellt wurde, in 9, 1ff nicht um die Verkündigung der Zerstörung des Altars von Betel handelt, kann diese Beweisführung nicht als stichhaltig anerkannt werden.

[4] Vgl. Löhr, 32; Procksch, auch Geschichtsbetrachtung, 9.

gedanken ergänzen muß. Es ist füglich zu bezweifeln, ob die Hörer eine solche Gedankenführung bei sich selbst ergänzt hätten; die Form des Spruches jedenfalls als einfache Schlußfolgerung aus einer — von den Hörern anerkannten — Prämisse deutet nicht auf solch verzweigte Gedankengänge. Hätte Amos die Verpflichtung der Israeliten durch das Bundesverhältnis oder im Sinne des „noblesse oblige" in den Mittelpunkt stellen wollen, so müßte dieser Gedanke irgendwie in einer anderen Form des Spruches, etwa als Begründung der Aussage von 3, 2b seinen Ausdruck gefunden haben.

Auf Schwierigkeiten stößt auch der Erklärungsversuch von Wellhausen, Nowack, Marti, Jahwe kenne Israel besser als alle andern Völker, kenne also auch ihre Sünden besser als die der andern; dadurch werde der Vorzug Israels, mit Jahwe besser bekannt zu sein, für das Volk zur Gefahr. Kann man aber, nach dem, was Amos sonst über Gott zu sagen hat, ihm eine derartig beschränkte Gottesauffassung zutrauen, wie sie dann dem Worte zugrunde läge: „Nur euch kenne ich von (vor) allen Geschlechtern der Erde"? Man halte einmal daneben, was 1, 3—2, 3 über die Nachbarvölker gesagt ist, um zu erkennen, daß dies nicht die Meinung des Amos gewesen sein kann. Das „Kennen" ist hier, wie Sellin mit Recht hervorhebt, nicht nach seiner intellektuellen Seite gemeint, sondern im Sinne einer besonderen, fürsorgenden Liebe[1]. Dann aber ist die Umdeutung dieses Ausdrucks auf das intellektuelle Gebiet als „bessere Kenntnis" ihrer Sünden in einem nicht ausgesprochenen, von den Hörern zu ergänzenden Zwischengedanken unmöglich, auch wenn man annimmt, daß Amos in dem Vordersatz ein Wort der Israeliten aufnimmt.

Gegen beide Deutungen erhebt sich jedoch noch ein weiterer Einwand, der meist zu wenig Berücksichtigung findet[2]. Daß Amos in 3, 2a den Israeliten ihren Vorzug zugesteht, steht in offenem Widerspruch zu der nicht mißzuverstehenden Bestreitung dieses Vorzugs in 9, 7. So berechtigt an sich der Einwand sein mag, daß man bei einer Kraftnatur wie Amos die Worte nicht mit dem Maßstab einer allzu scharfen Logik messen darf[3], so ist er hier jedoch kaum am Platze, da es sich um eine grundlegende Beurteilung des Fundaments der Volksreligion handelt, das zu erschüttern Amos nicht müde wird; dann kann er aber nicht das eine Mal so und ein anderes Mal anders darüber gedacht und gesprochen haben[4]. Will man nicht kurzerhand 9, 7

[1] Zu jāda' im genannten Sinne einer dogmatischen Terminologie sind die babylonischen termini technici uttû, idû (Zimmern, KAT[3], 403 Anm. 2) zu vergleichen.

[2] Vgl. Meinhold, 42. [3] Oettli, 24; Meinhold, 41; Sellin, 224.

[4] Mit der Annahme einer „Spannung" im Gottesbegriff des Amos (so Rieger, 36. 95f;

oder 3, 2 streichen (Oort) — aber beide Sprüche sind unerfindlich —, so wird man diesen Widerspruch bei der Auslegung des Verses nicht außer acht lassen dürfen.

Sellin hat dem Rechnung getragen und kommt über die Schwierigkeit hinweg, dadurch daß er v 1a als Frage faßt, auf die ein „Nein" erwartet wird: „Kenne ich denn nur euch unter allen Geschlechtern der Erde?" So bestechend dieser Versuch auf den ersten Blick erscheint, so bleibt doch dabei mißlich, daß das entscheidende „Nein" nicht dasteht; es dürfte nicht fehlen, da das folgende „darum" sich gerade auf dieses „Nein" stützen würde. In der überlieferten Form des Satzes hängt das „darum" in der Luft. Vollends unmöglich wird diese Erklärung, sobald man sich die Hörer hinzudenkt; denn diese hätten auf die Frage des Amos eben nicht mit „Nein", sondern mit einem zuversichtlichen „Ja" geantwortet; mit der besonderen Erwählung durch Jahwe steht und fällt ihr gesamter Glaube. Angesichts dieser Situation müßte die rhetorische Frage wirkungslos bleiben und die Schlußfolgerung unmöglich werden. So hat also die rhetorische Frage nur dann Sinn, wenn wie in 2, 9ff; 6, 12; 9, 7[1] die Antwort nicht zweifelhaft sein kann. Man wird also bei der gewöhnlichen Auffassung des Verses als Aussage bleiben müssen.

Der Widerspruch zwischen 3, 2a und 9, 7 kann m. E. nur so erklärt werden, daß Amos hier an einen bestimmten Wortlaut gebunden ist, d. h. daß er in 3, 2 einen Einwand, mit dem man seinen Worten begegnete, im Wortlaut wieder aufnimmt, ohne sich mit dem Sinn des Einwands zu identifizieren. Der Erwählungsgedanke ist gewiß in der durch 3, 2 vertretenen Form auch sonst geläufig gewesen; außer dem schon in Hos 1, 2 als bekannt vorausgesetzten Bilde der Ehe zwischen Jahwe und Israel[2] spricht die Verwendung von ידע in dem hier gebrauchten Sinne Gen 18, 19; Deut 9, 24; Jer 1, 5; Hos 13, 5 und ebenso der Gedanke der Erwählung „aus allen Völkern der Erde" (Deut 7, 6; 14, 2) dafür. Daß wir es in 3, 2 mit einem aus der Diskussion entstandenen Wort des Amos zu tun haben, in dem er sich an einen ihm gegenüber vertretenen Einwand anlehnt, hat man schon länger erkannt[3]. Diese Anlehnung geht m. E. jedoch weiter, als bis jetzt angenommen ist; nicht nur die Form von v 2a scheint mir dem Volk aus dem Munde

---

vgl. Galling, a. a. O., 9) darf man daher m. E. gerade an diesem zentralen Punkte die Schwierigkeit nicht umgehen; vgl. oben S. 94, Anm. 2.

[1] Vgl. dazu oben S. 47. [2] Vgl. Sellin z. St. gegen Oettli, 30.

[3] Zuletzt Balla, 27f. — Aus diesem Grunde wird man dem Spruch für Amos schwerlich thematische Bedeutung zumessen dürfen, besonders nicht im Sinne der Anerkennung der volkstümlichen Erwählungsdogmatik (gegen Galling, a. a. O.).

genommen zu sein, sondern auch der Wortlaut von 2b bis auf das אֶפְקֹד. Denn, wenn Amos die Meinung des Volkes, allein erwählt zu sein, nicht teilt, so kann er nicht von sich aus den mit „darum" an diese Meinung angeschlossenen Schluß ziehen. Deshalb wird auch die Schlußfolgerung von 2b zu dem Wortlaut des von Amos übernommenen Einwands zu rechnen sein. Die überraschende Wendung liegt, wie Köhler richtig erkannt hat, in dem אפקד; hierauf liegt der Ton; das Übrige ist unbetont, weil aus dem Wortlaut des Einwands übernommen. Läge die zerschmetternde Wirkung in dem Ausdruck „alle eure Sünden"[1], dann würde man ein näheres Eingehen auf den Zusammenhang zwischen Erwählung und den Sünden erwarten, wenn wirklich die Absicht vorläge, dem Volk die Schwere seiner Sünden zum Bewußtsein zu bringen. Daß jedoch diese Sünden in dem Spruch nicht weiter diskutiert werden, zeigt, daß für Amos der Schwerpunkt nicht in der Weckung der Sündenerkenntnis und des Schuldbewußtseins liegt, sondern, daß er beides bei seinen Hörern voraussetzt. Die Diskussion dreht sich hier also nicht um das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Sünden in Israel — dies ist in 2, 6ff der Fall —, sondern um die Stellung Gottes zu diesen, von den Israeliten selbst zugegebenen Sünden. Möglicherweise hat sich die Diskussion an die Worte des Amos 1, 3—2, 16 angeschlossen; darin läge das Wahrheitsmoment des — oben abgelehnten — Kompositionsversuchs von Budde. Die Konsequenz, die Israel aus dem Erwählungsglauben zieht, ist die, daß Gott, weil er ein besonderes Gnadenverhältnis zu ihm eingegangen ist, die Sünden dieses Volkes übersehen und übergehen werde. Demnach wird das Wort, das man dem Profeten entgegenhielt, etwa gelautet haben:

„Nur euch habe ich erkannt von allen Geschlechtern der Erde
darum **vergebe** ich euch alle eure Sünden."

(vielleicht אֶעֱבִיר, vgl. II Sam 12, 13; 24, 10). Daß gerade die Konsequenz der Sündenvergebung aus dem Bundesverhältnis zu Jahwe im Volke gerne gezogen wurde, beweist Ex 34, 7. 9[2]; auch Amos selbst hat sich an anderer Stelle mit diesem, dem Volksglauben zugrundeliegenden Gottesbegriff auseinandergesetzt[3]. Der Profet übernimmt

[1] So J. Böhmer bei König, Theologie d. A.T., 180 Anm. 1.

[2] Interessant ist es zu beobachten, wie der eindeutige Gedanke von Ex 20, 6, worauf wahrscheinlich in Ex 34, 7 angespielt wird, abgeschwächt wird, dadurch, daß Gerechtigkeit und Gnade zu konkurrierenden Begriffen werden; vgl. I Kg 8, 33 ff und H. Schmidt, Sellin-Festschr., 114. Auf den im Bundesbewußtsein der Volksreligion lebendigen massiven Frömmigkeitstypus weist Galling, a. a. O., 28 u. ö. mit Recht hin.

[3] Vgl. „ich will ihm ferner nicht mehr vergeben" 7, 8; 8, 2 und „ich nehme es nicht zurück" 1, 3ff.

hier also einfach den Wortlaut des Einwandes, gibt ihm aber, lediglich durch Abänderung des Prädikats in 3, 2b eine überraschende Wendung, die auf derselben Ebene liegt wie die Gedankenführung der beiden ersten Visionspaare. Dies ist m. W. bis jetzt noch nicht klar herausgestellt worden; Ansätze dazu finden sich bei Gressmann und Köhler. Köhler geht aber den von ihm eingeschlagenen Weg nicht zu Ende, den er durch die Bemerkung andeutet, daß die überraschende Wendung in dem Wort אפקד liege, wenn er sagt: „Deswegen mache ich an euch wett" (?) es könnte weiter heißen: „alle eure Schicksale", aber es heißt „alle eure Verschuldungen"; Köhler sieht, wenn ich ihn recht verstehe, also auch in dem „alle eure Verschuldungen" eine überraschende Wendung. Die vorgeschlagene Deutung hat den Vorzug der Einfachheit des Gedankengangs, die der lebendigen Situation allein entspricht. Sowohl die Konsequenz der Volksdogmatik „Darum vergebe ich euch alle eure Sünden", als auch die Folgerung des Amos „Darum strafe ich an euch alle eure Sünden" läßt sich von dem verschiedenen beiderseitigen Standpunkt aus ohne jene Reihe von Zwischengedanken gut verstehen, die andere Erklärungsversuche hier ergänzen müssen, während die aus der Diskussion verständliche Tatsache, daß sich Amos hier bis auf das Wort אפקד an den Wortlaut des ihm entgegengehaltenen Einwands bindet, und somit in dem entlehnten Gut nicht seine eigene Meinung zum Ausdruck bringt, den Widerspruch des Vordersatzes zu der in 9, 7 zutage tretenden Auffassung des Profeten hinreichend zu erklären vermag.

Eine weitere Stütze findet dieses Verständnis des Spruches in der Betrachtung seiner Form. Zunächst läßt sich seine auffallende Kürze dadurch begreifen, daß sie durch den schlagwortartigen Charakter des gegnerischen Einwands bedingt ist. Der Umstand, daß Amos in der Diskussion an die Form des ihm eingewendeten Wortes gebunden ist, birgt auch den Grund dafür in sich, daß der Spruch aus dem Rahmen der sonstigen Drohworte des Profeten herausfällt. Trotz seines drohenden Abschlusses kann man ihn nicht einfach zu der Gattung der eigentlichen Drohworte rechnen. In dem „alle eure Sünden" eine besondere Form der Begründung der Drohung zu suchen, ist ebenso gekünstelt, wie in 3, 14f in dem Objekt der göttlichen Strafe („Mazzebe" von Betel, Sommer- und Winterhäuser) oder in dem Subjekt (bei passiven Verben) Hörner des Altars 3, 14; Elfenbein- und Ebenholzhäuser 3, 15; Gilgal, Betel 5, 5 die Begründung der Drohung erkennen zu wollen[1]. Die eigentlichen Drohworte haben bei Amos meist eine konkrete an-

[1] So Balla, 30.

schauliche Form der Gerichtsschilderung, hier herrscht das Abstrakt-Gedankliche vor. Die Aussagen von 3, 2 bewegen sich auf dem Gebiet des Dogmatischen und tragen die Gestalt einer logischen Schlußfolgerung; das aber ist der Stil des Streitgesprächs, wie er in der Diskussion seinen eigentlichen Platz hat. Der innere Stil, d. h. die Linienführung der Gedanken verrät die Art des Amos, die uns von dem Gesamtaufbau der Visionen und des Gedichts 1, 3—2, 16 her bekannt ist: Auch das übernommene Wort fügt sich dieser Linie ein; Amos stellt der Volksmeinung, mit der er zunächst parallel zu gehen scheint, seine eigene Überzeugung direkt gegenüber und zerstört durch die paradoxe Wendung seiner Gedanken alle Illusionen, die sich anfangs an seinen Worten emporranken konnten (vgl. 2, 9ff; 9, 7). Antithese und Paradoxie sind die Form seiner Gedankenführung, die seinen Worten jenes eigenartige Gemisch von Interesse weckender Anziehungskraft und schlagartig treffender Wucht verleiht und im letzten Grunde auf die Eigenart seines religiösen Erlebens zurückgeht.

Um die religiöse Seite des Spruches zu verstehen, wird man von dieser Antithese ausgehen müssen. Dabei ist, entsprechend der einstigen Situation, aus der das Wort hervorging, auch der Einwand des Volksglaubens zu der uns erhaltenen Formulierung des Amos hinzuzudenken. Die diametrale Gegenüberstellung beider, fast gleichlautender Worte zeigt uns Amos von vornherein auf einem, der Volksmeinung und dem Volkswort entgegengesetzten Standpunkt. Er sieht, wie an 9, 7 und 2, 9ff deutlich geworden ist, schon die „Erwählung“ unter anderem Gesichtspunkt als das Volk, sonst wäre die ganz andersartige Folgerung, die *er* aus dem Vordersatz zieht, unbegreiflich. Zwar haben die dem Erwählungsglauben zugrundeliegenden geschichtlichen Vorgänge auch für ihn die Bedeutung einer gewaltigen Gottestat an Israel, die anzuzweifeln ihm nicht in den Sinn kommt. Insofern kann er das Wort des Volkes aufnehmen, wiewohl er etwas anderes heraushört als seine Gegner und es damit schon in seinem auf das Volk selbst zugespitzten Vordersatz illusorisch macht. Für ihn ist das, was Israel seine Erwählung nennt, die *freie* Tat eines freien, mächtigen Gottes; dies hat schon Hölscher klar erkannt. Von diesem Blickpunkt aus wagt es Amos, den Israeliten die Berechtigung abzusprechen zu der dogmatischen und praktischen Konsequenz, die sie aus jenen Geschichtstatsachen ziehen. Was er treffen will, ist das in jener dogmatischen Folgerung sich spiegelnde Selbstbewußtsein Israels, das letztlich, trotz seiner religiösen Begründung, die es sich geschaffen hat, auf eine bedenkliche Unbekümmertheit gegenüber dem göttlichen Anspruch hinausläuft. Es ist dasselbe, was Amos an anderer Stelle den „Hochmut

Jakobs“ (6, 8) nennt, die Einbildung, dem „Erstling der Völker“ (6, 1; auch dieser Ausdruck ist Selbstbezeichnung der Israeliten, die Amos mit Ironie aufgreift) anzugehören, die sie dem wirklichen Gott gegenüber blind macht. Darin liegt ihre eigentliche Hybris. Da sie diesen Gott nicht ernst nehmen, nehmen sie es auch nicht mehr ernst mit ihren Sünden. So hat denn auch die ethische Seite des Gottesverhältnisses, die sie wohl anerkennen [1], für sie ihre praktische Bedeutung verloren, weil der an ihrem Selbstbewußtsein orientierte Glaube an die Vergebung ihrer Sünden durch den ihnen besonders gnädig gesinnten Gott die sittliche Verpflichtung ihres religiösen Ernstes und Nachdrucks beraubt. Trotz alles religiösen Gedankenaufwands fehlt ihnen — eigentliche Religion. Es geht dem Amos auch hier nicht nur um das Ethische, sondern letztlich um Gott selber. Der Punkt, wo seine und des Volkes Meinung auseinandergehen, liegt nicht in der Anerkennung des sittlichen Anspruchs der Gottheit, sondern in der faktischen Unterwerfung unter den Anspruch der Gottheit überhaupt. Es hieße den geistigen Rahmen des Spruches zu eng nehmen, wollte man ihn von der Logik des Bundesverhältnisses aus verstehen (so Löhr), oder aus ihm die Auffassung herauslesen, daß für Amos das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel in der sittlichen Verpflichtung aufgehe. Der Ausgangspunkt für die Antithese liegt tiefer: in der Gesamthaltung der Gottheit gegenüber. Die volkstümliche Dogmatik sieht das Gottesverhältnis einseitig von dem Standpunkt eigener Interessen aus so, daß die göttlichen Interessen mit den eigenen zusammenfallen; Amos sieht dieses Verhältnis, ebenso einseitig, von Gott her. Unter dieser Perspektive ändert sich das ganze Bild: Von einer Angleichung Gottes an die Interessen Israels (Sündenvergebung) kann da nicht mehr die Rede sein, im Gegenteil, der feste Punkt, nach dem Israel sich zu richten hat, ist Gott. Erhaben, in freiem Entschluß hat er Israel erwählt, ohne sich damit seiner göttlichen Souveränität und Freiheit begeben zu haben, und es ist nur die Konsequenz dieser Erhabenheit, daß er seinen Willen durchsetzt, wo das Volk achtlos daran vorübergeht. So blickt auch in dieser Antithese jenes Gottesbewußtsein des Profeten durch, dem wir bei den Visionen zum erstenmal begegnet sind.

IV. Die Herkunft der profetischen Drohworte. 3, 3—8.

Ohne besondere Einleitung — aber trotzdem mit dem vorausgehenden Spruch (3, 2) weder sachlich noch formell verbunden — schließt sich 3, 3—8 an. Das Einzige, was dies Wort mit dem vorhergehenden ge-

[1] Gegen Stade, 219.

meinsam hat, ist die Herkunft aus der Diskussion, die sich in der Form von 3, 3—8 noch deutlicher verrät als bei 3, 2. Die rhetorischen Fragen, auf die jedesmal eine verneinende Antwort erwartet wird, dienen der belehrenden Richtigstellung eines Zweifels an dem göttlichen Ursprung des Profetenwortes von seiten der Hörer. Es ist darum eine merkwürdige Verkennung des Zweckes dieses Spruches, wenn Baumann ihn als Einleitung zu 4, 1 ff betrachtet wissen will, mit der der Profet lediglich den Zweck verfolge, sich Gehör zu verschaffen; dazu wäre die gedankliche Breite der Bemühung um den einzigen Gedanken, daß der Profet nur in göttlichem Auftrag rede, denkbar ungeeignet. Die Beurteilung der Redegruppe, in die Baumann 3, 3—8 einreihen will, gehört zu den schwächsten Stellen seiner Schrift und übersieht vollkommen den spezifischen Charakter der in Frage stehenden Verse. Diese grenzen sich so stark von den folgenden Drohworten ab, daß ungetrübter Blick einen Zusammenhang nicht wird wahrnehmen können.

Eine andere Frage ist die nach der Einheit des Spruches. Neben dem Versuch, 3, 3—8 aus einheitlichem Gedanken heraus zu verstehen, steht der andere, der die Verse in zwei verschiedene Gruppen aufteilt (so Gressmann, Köhler, Baumgartner, Hölscher, H. Schmidt, Balla). Diese letztere Erklärung will in v 6b den Abschluß der ersten Einheit erkennen mit dem Zweck, das Unheil auf Jahwe zurückzuführen [1]. Denkt man, wie Köhler und Balla, ganz allgemein an jedes Unheil, dann ist nicht recht einzusehen, warum Amos mit einer Reihe von Analogieschlüssen einen Satz begreiflich machen will, der für die Hörer überhaupt keines Beweises bedarf; denn, daß man im Volk das Unheil auf Jahwe zurückführte, beweist, um nur ein Beispiel herauszugreifen, zur Genüge das Verhalten Davids (II Sam 21, 1), der bei einer Teuerung Jahwe nach dem Grund befragen läßt. Ein derartiges Unterfangen hieße Eulen nach Athen tragen (vgl. Marti, Sellin, H. Schmidt). Will man hingegen in v 6b den Gedanken an ein bestimmtes Unheil entdecken (Gressmann), so kann man dagegen einwenden, daß in diesem Fall Amos auch bestimmter davon hätte reden müssen. Die allgemeine, sprichwortähnliche Form, in der der ganze Spruch gehalten ist, stünde in auffallendem Widerspruch zu den sonst so konkreten Worten, mit denen der Profet auf bestimmte Katastrophen hinweist. Ganz unmöglich ist es, v 6b auf ein kommendes Unglück zu beziehen, etwa den Untergang Israels, und darin mit Gressmann die Abwehr eines Optimismus zu sehen, der das Unglück auf politische oder zufällige Ursachen zurückführt, nur um dem unbequemen Gedanken an

[1] Der Gedanke der Allwirksamkeit Jahwes (so Hölscher, Gesch. d. isr. jüd. Rel., 104) geht weit über den Rahmen des Spruches hinaus.

Gottes Zorn dabei zu entgehen; denn in diesem Falle hätte die Gedankenführung des Spruches überhaupt keine Beweiskraft, da dann nicht der allgemeine Zusammenhang von Ursache und Wirkung, sondern nur die spezielle Ableitung der Katastrophe von Jahwe zur Diskussion stände; darauf aber führen die Beispiele des täglichen Lebens gerade nicht hin. Selbst wenn man, wie Wellhausen, Gressmann, Köhler annehmen, den Amos hier seiner Sache nicht gewachsen sehen wollte, so könnte man ihm eine derartige Unfähigkeit doch keinesfalls zutrauen.

Auch gegen den Erklärungsversuch Baumgartners[1] ist einzuwenden, daß er dem v 6b eine Bedeutung zumißt, die ihm in der einstigen Situation den Hörern gegenüber nicht zukam. Daß Baumgartner die Reihenfolge von Wirkung-Ursache (3. 4. 5a. 6b) und die Folge Ursache-Wirkung (5b. 6a. 8) als Kriterium für eine Zerlegung in zwei getrennte Gedankenreihen benützt, bedeutet eine Überspannung des logischen Maßstabes, die bei der Diskussionsrede am wenigsten angebracht erscheint. Dabei muß für die Erklärung der heutigen Versfolge der Zufall zu Hilfe genommen werden, und — worauf Baumgartner selbst schon aufmerksam macht — sachlich und formell gleichartige Bestandteile werden dem logischen Schema zuliebe auseinandergerissen. Die Beobachtung, daß einmal die Wirkung, das andere Mal die Ursache zum Ausgangspunkt des Gedankens gemacht wird, kann nicht bestritten werden; aber es fragt sich, ob für diese beiden Arten von Schlußfolgerungen nicht eine andere Erklärung zu finden ist, der die genannten Schwierigkeiten nicht im Wege stehen.

Bevor wir jedoch hierüber uns Klarheit verschaffen können, gilt es, über den Textbestand ins Reine zu kommen. An dem Wortlaut von v 3 zu rütteln, liegt m. E. keine Veranlassung vor. Zu נוֹעָדוּ = sich treffen vergleiche man Jos 11, 5 und I Kg 8, 5 (dazu Wellhausen, Nowack, Löhr, Sellin, Balla u. a.); der Übersetzung „sich verabreden“ (Harper, Duhm, H. Schmidt, Köhler u. a.) steht entgegen, daß einem Zusammengehen nicht immer eine Verabredung vorausgehen muß; derselbe Grund gilt gegen die Änderung nach LXX in נוֹדָעוּ (Marti, Stärk, Sievers, Hölscher, Gressmann u. a.): das Miteinandergehen setzt trotz Marti nicht ein „sich kennen“ voraus. Der überlieferte Text reiht sich ohne Schwierigkeit an die ebenso selbstverständlichen Wahrheiten der folgenden Beispiele an, so daß auch die Annahme einer Interpolation, sei es mit dem Blick auf 3, 2 „ich habe euch erkannt“ (Marti), sei es zur Bezeichnung des Zusammenhangs

[1] ZAW 1913, 78f.

zwischen Jahwe und den Profeten, von denen v 7 redet (Sievers [1]), sich erübrigt.

Die von Löhr geäußerten und von Winter aufgenommenen Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von v 4b und 5b stellen das rein Formale zu sehr in den Vordergrund, wenn sie den vv 4 und 5 nach Analogie von v 3 nur eine Verszeile zuerkennen wollen und den so verbleibenden Text von dem Schema Wirkung-Ursache (3. 4a. 5a. 6b) und Ursache-Wirkung (6a. 8) aus zu verstehen suchen. Ein Irrtum ist es, wenn Löhr meint, 4b und 5b würden nichts Neues bringen. Es folgen einander vielmehr je zwei verschiedene Bilder vom Löwen und von der Vogeljagd. 4a schildert den Löwen, der sich brüllend auf seine Beute losstürzt (vgl. Jes 5, 29a), dagegen 4b den Löwen, der die Beute in seine Höhle fortgeschleppt hat (Jes 5, 29b [2]) und sie dort (zu einer Streichung der Worte „aus seiner Höhle" besteht kein sachlicher Grund) behaglich knurrend verzehrt. Von den beiden Arten des Vogelfangs bezeichnet v 5a wohl die Jagd mit dem Wurfholz (מוֹקֵשׁ; פַּח ist fälschlich aus 5b hier eingedrungen und fehlt auch in LXX, syr. hex.), wie sie auch bei den vornehmen Ägyptern beliebt war [3]. Daneben steht der Fang mit dem Klappnetz (paḥ) v 5b und Köder, der uns ebenfalls aus ägyptischen Bildern [4] bekannt ist. Man wird also an v 4b und 5b keinen Anstoß nehmen dürfen.

Hingegen lassen sich von verschiedenen Gesichtspunkten her gegen die Echtheit von v 7 schwerwiegende Gründe anführen. Der Vers fällt formell vollständig aus dem Rahmen der ihn umgebenden Worte. Er enthält eine begründende, positive Aussage in einem, den ganzen Vers durchlaufenden Gedanken und sticht so gegenüber den in Halbversen gedanklich abgegrenzten Fragen des Spruches stark ab. Von der sprachlichen Seite her ist von Marti und Löhr auf den verhältnismäßig späten Ausdruck סוֹד und die, bei Jeremia und der deuteronomistischen Literatur gebräuchliche Bezeichnung der Profeten als „Knechte Jahwes" mit Recht aufmerksam gemacht worden. Dazu ist die Behauptung nicht einmal sachlich richtig, daß Jahwe seine sämtlichen Entschlüsse vorher den Profeten mitteile, sondern enthält eine dogmatische Ansicht über den Profetismus, die im Munde eines Amos unerträglich arrogant klingen würde. So hat Amos weder von sich selbst noch von den anderen Profeten gedacht [5]. Auch der Vorschlag Oettlis,

[1] S. 56. 80. [2] Vgl. I Sam 17, 34; Hos 5, 14.

[3] Vgl. die Abbildung aus dem Mittleren Reich bei Erman-Ranke, Ägypten 1923, 264. [4] Erman-Ranke a. a. O., 267.

[5] Gegen Gunkel, RGG [1] II Sp. 1462, der in v 7 das Ziel der Beweisführung von 3, 3—6 sehen möchte; gegen Hänel, 238 und Hertzberg, 17 Anm. 4.

v 7 hinter v 8 zu lesen, beseitigt die genannten Schwierigkeiten nicht. V 7 ist vielmehr eine nachträglich von anderer Hand eingefügte Begründung (כִּי), die die Verbindung zwischen v 6b und 8b herstellt und damit den Gedanken von v 8b mehr in die Richtung einer Androhung kommenden Unglücks schiebt [1].

Die Pointe des Spruches liegt in v 8b: Der Profet redet nicht aus sich selber, sondern weil Jahwe geredet hat. Dies ist es, was man bezweifelte; den göttlichen Ursprung seiner Worte will Amos verteidigen. Wellhausen und Nowack übersehen diese Situation den Hörern gegenüber und kommen infolge davon zu dem Schluß, der von dem Standpunkt des Amos aus gesehen, durchaus richtig ist, daß Jahwes Wort mit dem des Profeten identisch sei, und wollen יהרד statt ינבא lesen. Aber Amos verteidigt hier gerade diesen Standpunkt, den man ihm nicht gelten lassen will, daß bei ihm das Profetenwort aus dem Gotteswort fließt; was Wellhausen als Voraussetzung ansieht, das steht in diesem Fall zur Diskussion, darauf zielt der ganze Spruch hin.

Wir erhalten somit folgenden ursprünglichen Wortlaut:

3, 3 Gehen zwei miteinander, außer sie haben sich getroffen?
4 Brüllt der Löwe im Wald, ohne daß er Raub hat?
Gibt der Junglöwe laut aus seiner Höhle, außer er hat Beute?
5 Fällt ein Vogel zur Erde, ohne daß ein Wurfholz da ist?
Springt die Falle vom Boden auf und hat nichts gefangen?
6 Wird etwa in die Posaune gestoßen in der Stadt, und das Volk erschrickt nicht?
Geschieht etwa ein Unglück in der Stadt, und Jahwe hat's nicht getan?
8 Der Löwe brüllt, wer fürchtet sich nicht?
Der Allherr Jahwe redet, wer profezeit nicht?

Die Erklärung dieser Verse wird ausgehen müssen von der auffallenden Form des ganzen Spruches, der aus lauter Fragen zusammengesetzt ist, auf die die Hörer die entprechende Antwort sich selbst geben sollen. Demnach handelt es sich um eine Einsicht, die bei den Hörern durch die Fragen geweckt werden soll. Die beabsichtigte Wirkung des Spruches liegt also auf dem Gebiet des Erkenntnismäßigen. Dies ist für das Verständnis von Form und Inhalt nicht unwesentlich. Bei Beachtung dieser Tatsache verbietet sich von selbst der Versuch Harpers und Edghills, eine geheimnisvolle Gerichtsdrohung hinter den Worten

[1] Köhler, der v 7 u. 8 mit Gressmann als besondere Einheit isoliert, läßt den Vers trotzdem mit „denn" beginnen, ohne sich darüber zu äußern, woran dieses „denn" sich anschließt. In dieser Form ist eine Isolierung natürlich unmöglich.

zu suchen, die dann die nähere Ausführung der in 3, 2 angekündigten Strafe enthalten sollen [1]. Unter Rückgriff auf die allegorisierende Ausdeutung der Gleichnisse, die schon Hitzig angewandt hat, wobei allerdings geschmacklose Entgleisungen Hitzigs, wie die Deutung des Vogels auf Israel, des Netzes auf das Verderben, des Wurfholzes auf die Sünde vermieden werden, findet Edghill in 3, 3 die Anspielung auf das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel (ähnlich wie Marti), erkennt in den Bildern vom Löwen und „Jäger" den Hinweis auf die Assyrer und will 3, 6a als Frage fassen, warum das Volk nicht erschrecke, wenn Jahwes Knechte Alarm geschlagen haben. Doch auch dieser Versuch muß als verfehlt bezeichnet werden, denn ohne nähere Erläuterung wären die Hörer des Profeten kaum imstande gewesen, solche dunklen Andeutungen zu verstehen. Die Worte des Profeten sind so allgemein gehalten und appellieren in dieser ihrer Neutralität so wenig an Gefühl und Willen, daß von einer Drohung nicht die Rede sein kann.

Dies gilt auch gegenüber der Auslegung Duhms (ähnlich Procksch, G. A. Smith), der nach Streichung von 3, 3 zu dem Urteil kommt, Amos ziehe hier „aus gewissen Wahrnehmungen unheimliche Schlüsse" und komme auf die doppelte Absicht hinaus: Der Löwe (nämlich Jahwe) hat gebrüllt, darum muß Amos reden, und umgekehrt, weil Amos redet, sollte man begreifen, daß das seine unheimliche Ursache hat: Jahwe will sich auf seine Beute stürzen. Auf diese Weise wird ebenfalls zuviel aus den einfachen Beispielen herausgelesen. Die Bilder vom Löwen und von der Vogeljagd sind im Blick auf die Hörer gefühlsmäßig unbetont; sie sollen nicht auf das Gefühl, sondern auf die Erkenntnis wirken. Dann aber gehört v 8a sachlich zu den vorausgehenden Beispielen und kann in dieser Form nicht als Bild für das Reden Jahwes ohne weiteres gedeutet werden; der Wortlaut von v 8 gibt zu dieser Deutung jedenfalls keine Veranlassung. Gewiß mag in den Versen das Beispiel des Löwen von Amos gewählt sein, weil in seinem persönlichen Erleben Gottes jener Gefühlston des Gewaltigen, Erhabenen und vielleicht auch Unheimlichen mitschwingt, aber hier dienen sie zum Ausdruck der Zwangsläufigkeit [2], von der in v 8b ohne Bild die Rede ist. Gerade das Unheimlich-Drohende wird den Hörern gegenüber durch die nüchterne Logik der Verse paralysiert, so daß man die Wirkung des Wortes nicht in der Weckung unheimlicher Furcht erblicken kann.

[1] Ähnlich Valeton, der meint, Amos habe im Auftreten Tiglatpilesers das Brüllen des Löwen gehört.

[2] Hempel, ZAW 1924, 98; Desnoyers, 221.

Dem erkenntnismäßigen Charakter des Spruches kommt die Erklärung H. Schmidts wesentlich näher, der annimmt, Amos habe die Worte für sich selbst geschrieben als Zeugnis eines inneren Ringens um das Problem der Theodizee, bei dem er sich durch die Erkenntnis, daß alles Unheil von Jahwe kommt (v 6 b), des Gedankens erwehrt, es möchte vielleicht das Böse durch eine andere Ursache neben Gott bewirkt sein. Allein hier wird ein Bild von Amos gegeben, das ihn zu sehr als modernen Schriftsteller zeichnet. Das Persönliche tritt bei ihm stark zurück; fast mit einer gewissen Scheu, auf alle Fälle aber immer nur ganz kurz, redet er von dem, was ihn persönlich betrifft[1], daß ein solcher Einblick in sein Innerstes sonderbar dagegen abstechen würde. Auch erfahren wir aus keinem seiner andern Worte, daß ihn das Problem beschäftigt habe, wie sich das Unglück des rechtschaffenen Mannes mit der Gerechtigkeit Gottes vertrage; so individuell spricht Amos nirgends, und auch der Wortlaut des vorliegenden Verses bietet für diese Deutung keinen Anhaltspunkt. Schließlich können auch in diesem Falle, was schon gegen Gressmann geltend gemacht werden mußte, die Argumente aus den täglichen Erfahrungen, die allgemein von dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung reden, für Amos kein Beweis sein, daß das Unheil gerade von Jahwe und keinem andern komme.

Eine befriedigende Erklärung läßt sich m. E. nur finden, wenn man den Spruch als Auseinandersetzung des Profeten mit dem Volke faßt und die Hörer hinzudenkt. Hier liegt der Ausgangs- und Richtpunkt des gesamten Verständnisses, von dem aus man dem Inhalt und der Form in gleicher Weise gerecht zu werden vermag. Die an sprichwörtliche Wahrheiten erinnernden Fragen[2] machen es, im Hinblick auf die Pointe (v 8 b), die für den Profeten ebenfalls eine unbezweifelbare Wahrheit enthält, zur Gewißheit, daß es sich hier weder um eine Drohung, noch um die Problematik persönlichen Erlebens handelt, sondern um die Herbeiführung der Einsicht in eine, von dem Volk bestrittene, für Amos aber über allen Zweifel erhabene Wahrheit handelt. Die Form des Zweifels läßt sich aus der Gestalt von v 8 noch deutlich rekonstruieren: man hat dem Profeten das Recht, als Sprecher Jahwes aufzutreten, bestritten mit dem Hinweis, daß, was

[1] Vgl. die Visionen (S. 70ff) und 7, 14f; dazu meinen Aufsatz: Die Berufung des Amos Theol. Bl. 1928 Sp. 181.

[2] Zu der, dem Stil der Weisheitsliteratur zugehörigen Form vgl. 6, 12, ferner Hiob 6, 5 „schreit der Wildesel auf grüner Weide?“ und die ägyptische Parallele aus den Sprüchen Ipuwers „wozu ist ein Schatzhaus da, wenn es keine Abgaben hat?“ Ranke bei Gressmann, AOT², 52.

er rede, nicht von Jahwe herrühre; es ist nur zu begreiflich, daß angesichts der, dem Volksglauben und der Volkshoffnung direkt widersprechenden Profetenworte sich dieser Zweifel an dem göttlichen Ursprung seiner Worte regte; ja, es wäre zu verwundern, wenn vom Boden der Volksreligion aus, der mit optimistischer Heilsprofetie durchtränkt war [1], den Unheilsworten des Amos aus dem Hörerkreis nicht das eine oder andere Wort göttlicher Verheißung entgegengehalten worden wäre zum Erweis, daß seine Drohungen nicht von Jahwe, sondern von ihm selbst herrührten, weil sie mit jenen Heilsworten in Widerspruch ständen. Das war ja ihre stärkste Waffe in der Ablehnung des Profeten, die sie gewiß nicht unbenützt beiseite liegen ließen (vgl. Mi 2, 11; 3, 11; Jer 7, 10). Die antithetische Art der Amossprüche mußte geradezu diesen Einwand herausfordern. Auch Jeremia benützt z. B. dieses wirksame Kampfmittel in der Abwehr seiner profetischen Gegner (23, 9ff; besonders v 16f). Ebenso verwunderlich wäre es, wenn im Buche Amos, dessen Worte weithin noch den lebendigen Hauch ihrer ursprünglichen Prägung bewahrt haben, nicht auch diese Situation ihren Niederschlag gefunden hätte. Es kommt gewiß nicht von ungefähr, daß in der Überlieferung der Amosworte gerade die beiden, in der Auseinandersetzung mit Einwänden der Volksreligion entstandenen Sprüche (3, 2 und 3, 3—8) nebeneinander ihren Platz erhalten haben.

Geht man von diesen, dem Profeten entgegengehaltenen Einwendungen aus, so erklärt sich der Aufbau des Stückes, vor allem auch die verschiedene logische Struktur der einzelnen Beispiele in der Form von Wirkung-Ursache (3. 4. 5. [6b]) und Ursache-Wirkung (6a. 8) aus der psychologisch rhetorischen Eigenart der Lage des Profeten den Hörern und sich selbst gegenüber. Es entspricht der schon mehrfach beobachteten Gepflogenheit des Amos, daß er zunächst auf den Standpunkt seiner Zuhörer eingeht; was von diesen in Zweifel gezogen wurde, ist der göttliche Ursprung seiner Worte. So wählt denn der Profet Beispiele der täglichen Erfahrung, in denen die Notwendigkeit eines Zurückgehens auf die Ursache aufgezeigt werden soll, in der Form des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache; er folgt damit — dies ist psychologisch und rhetorisch das Gegebene — dem Gedankengang der Gegner, für die ja auch die Wirkung, in diesem Falle das Wort des Profeten, das Gegebene ist, und zeigt, zunächst auf neutralem Gebiet, die Unmöglichkeit, daß eine Erscheinung ohne Ursache sei, aus sich selbst komme. Dabei ist sein Blick schon fest dem Ziel zuge-

[1] Vgl. dazu die Bileamsprüche und die optimistische Grundlinie der Vätersage.

wandt: auch seine Worte kommen nicht aus ihm selber. In der fast primitiven Einfachheit der gewählten Beispiele liegt Absicht. Je einfacher und unkomplizierter diese Gedankengänge sind, desto stärker tritt die Selbstverständlichkeit und Zwangsläufigkeit solcher Schlußfolgerungen zutage; denn für Amos bedeutet ja der Zusammenhang zwischen göttlicher und profetischer Rede ebensolche Selbstverständlichkeit und Zwangsläufigkeit. Für ihn selbst ist die Frage nach dem göttlichen Ursprung seiner Worte gar nicht diskutierbar. Es ist daher auch nicht am Platze, daran Anstoß zu nehmen, daß die gewählten Bilder reichlich platt seien; ihr Inhalt und ihre Form dienen demselben Zweck, die Hörer zu einem, dem Profeten als selbstverständlich erscheinenden, Urteil zu führen; und eigentlich Selbstverständliches macht man nicht mit schwierigen, sondern mit ganz einfachen Analogien klar[1].

Auch rein äußerlich sind die Sätze, bei denen in der Gedankenrichtung der Hörer — also von der Wirkung auf die Ursache — reflektiert wird, kenntlich, nämlich durch die ihnen allen gemeinsame Einleitung mit dem Fragepartikel הֲ, während die Einführung der zweiten Vershälften, wohl als Ausdruck der Lebendigkeit, je zweimal zwischen בִּלְתִּי und אֵין wechselt (v 5b לֹא). Von da ab tritt in der Form sowie in der Gedankenführung eine Wendung ein. Die andern Einleitungsformen mit אִם entsprechen der geänderten Richtung des Grundgedankens (gegen Marti)[2]. Der Profet rückt näher an seine Endabsicht (v 8b) heran; er sieht von hier ab die Dinge unter dem Eindruck seiner eigenen Gewißheit: für ihn ist der feste, gegebene Punkt Gott und sein Wort, von dem er ausgeht, worauf er alles zurückbezieht. Unter diesem Blickpunkt gehen die folgenden Bilder von der gegebenen Ursache aus und ziehen den Schluß auf die daraus folgende Wirkung (vv 6a. 8; zu der Ausnahme v 6b s. u.). Man wird daher die gedankliche Struktur der Verse nicht unter rein logischem, sondern psychologisch-rhetorischem Gesichtspunkt zu betrachten haben. Seine persönliche Stellung beim Empfang göttlicher Offenbarung hat Amos von nun an im Auge. Trotzdem zwar v 8b allgemein gehalten ist, wird Amos dort nicht sagen wollen, daß jeder profezeit, wenn Jahwe redet. Die allgemeine Form von v 8b mag vielleicht der Absicht dienen, der Allgemeingültigkeit seiner Beweisführung besonderen Nachdruck zu verleihen.

[1] Vgl. dazu Anm. 2 S. 130.

[2] Zu dem Wechsel mit gleichförmigen Einleitungen vgl. auch die erwähnten Sprüche Ipuwers; bei diesem Vergleich tritt besonders deutlich hervor, wie stark bei Amos die Form vom Gedanken beherrscht wird.

Diese Gedankenform wird unterbrochen durch v 6b, wo noch einmal von der Wirkung auf die Ursache zurückgeschlossen wird. Erwägenswert ist hierbei, ob 6b nicht einmal vor 6a gestanden hat (Nowack, Löhr, Baumann) und wie die vv 3—8 mit כִּי eingeleitet war; der gedankliche Übergang von 6b zu 6a wäre leichter und natürlicher, als umgekehrt. Die jetzige Textgestalt ließe sich gut als eine Verschiebung begreifen, die durch den an v 6b später angefügten v 7 veranlaßt wurde. Die Entsprechung von Form und Inhalt wäre auf diese Weise noch klarer. Aber unbedingt notwendig ist diese Annahme nicht, besonders wenn man bedenkt, daß die in der Diskussion gesprochenen Worte, da sie durch die gegnerischen Einwände bedingt sind, mehr das Gepräge der Improvisation tragen, so daß es vielleicht zu viel verlangt wäre, hier eine reinlich geglättete Form zu erwarten. Der in v 6b ausgesprochene Gedanke, daß das Unheil von Jahwe kommt, scheint bedingt zu sein durch den Einwand von seiten des Volkes, der den Unheilsworten des Amos, mit scheinbarem Recht, die Heilsverheißungen Gottes entgegenhielt. Ehe Amos der Endfolgerung seiner bisherigen Gedankenführung zueilt, greift er diesen Einwand auf und widerlegt ihn durch den Hinweis, daß man doch ein geschehenes Unglück auf Jahwe zurückführe; wir ergänzen im Sinne dieser Widerlegung: warum nicht auch kommendes Unglück und dessen Ankündigung? Amos führt diesen Gedanken nicht weiter aus, sondern überläßt die Konsequenz seinen Zuhörern und geht in der eingeschlagenen Richtung des Gedankens, die unter dem Eindruck seiner persönlichen religiösen Gewißheit steht, weiter, dem Ende zu. Daß v 6b noch einmal von der Wirkung auf die Ursache schließt, ist ohne weiteres verständlich, wenn man sich klar macht, daß Amos dem Gedanken keine andere Form geben kann, wenn er der Zustimmung der Menge gewiß sein will. Denn darin liegt gerade, im Unterschied zu seiner profetischen Einstellung, die Eigenart des Volksglaubens, daß man geschehenes Unglück wohl nachträglich auf Jahwe zurückführt und darin entweder die mehr oder weniger launische[1] oder durch menschliche Verschuldung gerechtfertigte Äußerung seines Zornes[2] erkennt, aber niemals auf den Gedanken kommt, wie Amos, aus dem Wesen der Gottheit heraus auf ein kommendes Unglück zu schließen. Das Besondere an unserem Spruch, was für die Stellung des Profeten charak-

[1] Vgl. das Grauen, das David bei seiner Flucht vor Absalom vor der Lade empfindet, die er in der Befürchtung, Jahwe habe „keinen Gefallen mehr" an ihm, wieder nach Jerusalem zurückbringen läßt (II Sam 15, 24f).

[2] Vgl. dazu z. B. II Sam 21, 1f, wo eine Hungersnot als Strafe für die an den Gibeoniten begangene Bluttat des Hauses Sauls nachträglich erkannt wird.

teristisch ist, scheint mir darin zur Geltung zu kommen, daß Amos diese nachträgliche Deutung des Unglücks auf göttliche Ursache einreiht in den von der Ursache, d. h. von Gott ausgehenden Gedankengang und ihm unter dieser Perspektive eine Wendung gibt, in der unausgesprochen zugleich die Rechtfertigung seiner Unheilsweissagung von Gott her begründet ist: wenn Jahwe überhaupt als Urheber des Unglücks gilt, dann ist er auch der Urheber des unglückverheißenden Profetenworts. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, bietet die Stellung und Gedankenform von v 6b keine Schwierigkeit, sondern beleuchtet hell den religiösen Hintergrund des Gegensatzes zwischen der Position des Volkes und der des Amos. Mit dieser — äußerst geschickten — Wendung ist dem Einwand der Menge der Boden entzogen, so daß Amos den bereits eingeschlagenen Weg zu Ende gehen kann. Noch einmal greift er in v 8a — gleichsam die vorausgehenden Beispiele zusammenfassend — auf das Bild des Löwen (v 4) zurück, diesmal aber den Blick nicht nach rückwärts, sondern nach vorwärts gerichtet, um mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit in v 8b das Ergebnis zu gewinnen, das für ihn die selbstverständliche Grundlage seines Berufsbewußtseins bildet: Jahwe redet, darum kann der Profet nicht schweigen. So sieht es Amos: Jahwes Wort ist die Ursache, aus der notwendig des Profeten Wort folgt; in der Logik der Zuhörer würde der Satz lauten: Nichts kommt aus sich selbst, darum kommt auch mein Profetenwort nicht von mir, sondern wirklich von Jahwe. Aber es ist charakteristisch für Amos, daß er dem Satz nicht diese Form gegeben hat. Die tiefe Ehrfurcht vor Gott und seinem Wort, das für ihn über alle Diskussion erhaben feststeht, kommt in der Form von v 8b zum Ausdruck. Die letzten Wurzeln dieses Spruches reichen, ebenso wie bei andern Worten des Amos, bis zu den Tiefen seines eigenen Gotteserlebnisses hinab. Versucht man, sich die Situation, aus der das Wort einst hervorging, unter dem genannten rhetorischen und psychologischen Aspekt zu vergegenwärtigen, so wird sich ein Zweifel an der Einheit des Spruches ebensowenig mehr erheben können, wie an der Tatsache, daß in ihm die besprochene Absicht des Profeten einen treffenden und wirkungsvollen Ausdruck gefunden hat [1].

Die stilistische Eigenart des Aufbaus und des Wechsels der Formen mußte schon bei der Erklärung des Spruches zur Sprache kommen und soll hier nicht wieder aufgegriffen werden. Jedenfalls dürfte sich klar ergeben haben, wie eng die Form mit dem Inhalt und der Absicht des

[1] Das Urteil Wellhausens und Gressmanns, daß die Art der Beweisführung unbeholfen sei, oder die Meinung Köhlers, der gar von einem mißlungenen Beweis redet, kann ich nicht teilen.

Wortes verschlungen ist. Im übrigen trägt der Stil ganz den Charakter der Diskussionsrede und kommt der Form eines „Kettenschlusses" (Sorites) sehr nahe. In derselben Linie liegen die einfachen, gleichnisartigen Beispiele, die an sich schon eine Art „abgekürzter Induktion" [1] darstellen. Die besondere Herkunft des Spruches bringt es auch mit sich, daß man keine packende oder erschütternde Pointe erwarten darf; aber immerhin, gegenüber der flüssigeren Art der Fragen v 3—6 muß doch die plastische Wucht der Form von v 8 als wirkungsvoller Abschluß bezeichnet werden.

Man hat 3, 3—8 als eine Anspielung des Amos auf das Erlebnis seiner Berufung (7, 15) deuten wollen (Marti, Bertholet [2], Sellin u. a.); dazu sei auf das S. 81 ff verwiesen. Hier sei nur so viel gesagt, daß die nüchternen Vergleiche nicht den Eindruck erwecken, als ob der Profet in ihnen von der entscheidenden Stunde seines Lebens spreche, in der Jahwe ihn von seiner Herde weggenommen hat. Und was er in 3, 3—8 dem Volk gegenüber verteidigt, ist nicht nur jener erste und einmalige Ruf Jahwes — davon hätte er in ganz anderer Weise reden müssen als in einer, für solchen Zweck recht ungeeigneten Form des platten Analogieschlusses (vgl. 7, 15) —, sondern die für ihn selbstverständliche Tatsache, daß er Jahwes Worte deshalb redet, weil Jahwe sie ihm wirklich geoffenbart hat. Es ist dasselbe, was Amos durch die bei ihm auffallend häufige Hervorhebung seiner Sprüche als Worte Jahwes ausdrücken will. Damit ist aber der Horizont von 3, 3—8 weiter, als daß man die Worte nur auf das Berufungserlebnis des Amos beschränken dürfte; er umfaßt allgemein das sich immer wiederholende Auftreten des Profeten als Sprecher Jahwes.

Das Verhältnis des Profeten zu seinem Gott wird durch den Spruch in klares Licht gestellt. Es ist das des unbedingten Gehorsams. Von einer jubelnden Stimmung, die Gressmann, in dem profetischen Bewußtsein des Amos hier feststellen will, ist nach Ausscheidung von v 7 nichts zu bemerken; im Gegenteil, das Moment der Zwangsläufigkeit, des Nichtanderskönnens, bringt den Amos doch in größere Nähe eines Jeremia, als Gressmann es haben will; und doch ist ein Unterschied zwischen beiden, so sehr auch von Jeremia der göttliche Zwang gefühlt wird (20, 7—9), vorhanden; ein Amos kennt nicht das Widerstreben des eigenen Willens gegen die Macht göttlicher Berufung, die ihn überwältigt; das Göttliche tritt bei ihm so stark in den Mittelpunkt seines Denkens, daß für ihn das Gottesverhältnis über-

[1] R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, 1874, 185.
[2] Bonwetschfestschr., 1 ff.

haupt nicht diskutierbar ist. Daraus erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß Amos zwar formell auf den Einwand seiner Hörer eingeht, aber keineswegs versucht, einen Beweis der inneren Berechtigung seiner Unheilsweissagung anzutreten, etwa in der Art, daß er sich sachlich mit dem Recht oder Unrecht der gegnerischen Einwände auseinandersetzt. Man halte einmal Jer 28, 9 dagegen, wo der Versuch gewagt ist, die Echtheit des Gottesworts nach äußeren Merkmalen (Wirkung auf das Volk oder Bestätigung durch die Geschichte) irgendwie festzulegen, um zu erkennen, wie weit die Gedankenführung des Amos von dieser Art Argumentierung entfernt ist. Für Amos ist die Voraussetzung und zugleich das Ziel seiner Gedankengänge Gott und sein Wort; beides steht ihm vor und über aller Diskussion fest. Amos bewegt sich daher in einem Zirkel, dessen Mittelpunkt Gott ist; so gibt es für ihn nur die Möglichkeit, mit Analogien diese seine theozentrische Stellung begreiflich zu machen. Das Gottesverhältnis, das seinen Gedanken zugrunde liegt, beruht — das hat auch Köhler richtig herausgestellt — auf der intuitiven Gewißheit persönlicher Erfahrung und wird — hier hat Köhler einen ungeeigneten Maßstab angelegt, wenn er den Beweis „mißlungen“ nennt — überhaupt nicht irgendwie logisch bewiesen, sondern analogisch an Beispielen verdeutlicht. Die Erhabenheit der Gotteswirklichkeit, wie Amos sie sieht, kommt hierdurch in ganz eigenartiger Weise zum Ausdruck. Sie zeigt sich nicht minder in der Wendung der Gedankenform, die von v 6 ab zutage tritt. Vom Standpunkt des Amos aus gesehen, ist Gott die primäre Gegebenheit; von ihm wird das Profetenwort so gut wie das Unglück selbst bewirkt. Hinter diesem Gedanken schlummert ein tiefer, grundsätzlicher Gegensatz zwischen Volksmeinung und profetischem Glauben. Der Volksglaube geht aus von den Geschehnissen, die von Fall zu Fall nachträglich als Reaktion der Gottheit auf menschliches Verhalten gedeutet werden (v 6b); bei dieser relativen Art der Gotteserkenntnis muß die Gottesvorstellung schwankend bleiben, und auch das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist ein bedingtes und von seiten der Menschen durch alle möglichen Mittel (Kult, Sühne, sittliches Verhalten) zu bedingendes. Amos lehnt hier diese Einstellung, soweit Gott als Urheber des Unglücks in Frage kommt, nicht direkt ab; er knüpft an sie an, aber von einer Position aus, die in ihrer Grundtendenz dem Volksglauben zuwiderläuft. Dadurch daß er von Gott ausgeht, den er absolut, erhaben über jene durch Menschen herbeigeführte Relationen sich denkt, wird diese Erkenntnis aus der Sphäre des Einzelfalles in die des Grundsätzlichen, Wesenhaften erhoben und bekommt eine Wucht und einen Ernst, dem der Mensch keine Mittel

entgegen zu setzen hat. Ist der Weg des Volkes der Versuch, aus geschichtlich gegebenen Einzelfällen auf Einzeläußerungen des unberechenbaren Gotteswillens zu schließen, so deutet Amos, umgekehrt, von dem absoluten Wesen der Gottheit ausgehend, die geschichtliche Wirklichkeit; darum bleibt er nicht, wie das Volk, bei der Deutung der Vergangenheit stehen, sondern sieht auch die Zukunft als die Durchsetzung des unabänderlichen Gotteswillens. In dieser, dem Volksglauben entgegengesetzten Stellung zur Gottheit liegt der religiöse Grund der Unheilsworte des Amos und zugleich die unausgesprochene Basis der in 3, 3—8 geäußerten Gedanken.

V. Die Großstadt Samaria. 3, 9—11.

Die nun folgenden Sprüche sind, wenn man von dem durch einen Zusatz überfüllten v 14 absieht, gegen die Einwohner der Hauptstadt des Nordreichs gerichtet (3, 9—4, 3); sehr wahrscheinlich ist dieses gemeinsame Merkmal auch der Grund gewesen, weshalb sie im Buch Amos hintereinander Platz gefunden haben. Nachdem, was über 3, 3—8 festgestellt wurde, kann 3, 9ff nicht als Fortsetzung angesehen werden, in der nun das Wort Jahwes, auf das 3, 8 hingewiesen habe, folge (Löhr); denn abgesehen davon, daß 3, 8 nicht auf ein bestimmtes Gotteswort hinweist, enthält 3, 9 nicht einmal ein Wort Jahwes, sondern eine einleitende Aufforderung des Profeten selbst, während die göttliche Drohung erst mit 3, 11 einsetzt (s. u. zum Text). Will man die ursprünglichen Einheiten erkennen, so darf man den Dienst, den die Einleitungs- und Schlußformeln hierbei leisten, neben dem Gedankenzusammenhang nicht außer acht lassen. Dies gilt besonders gegen die verbreitete Neigung, die Verse 9—15 zu einem Spruch zusammenzufassen (Sievers-Guthe, Löhr, Baumann, Edghill, Winter u. a.); auch bei Ausscheidung des aus dem Zusammenhang stark herausfallenden v 12aba kann doch die in v 13 noch deutlich zu erkennende neue Einleitung nicht übersehen, oder nur mit Schwierigkeit mit 3, 9—11 in Verbindung gebracht werden. Die Einleitungsform von v 9 und 13 ist jedesmal so eng mit dem zugehörigen Spruch selbst verwachsen und geht in ihrer Eigenart über die gewöhnliche Form von Einleitungen hinaus, daß man sich kaum zu einer gänzlichen Streichung entschließen wird, nur um damit den Zusammenhang von v 11—15 zu erkaufen (gegen Sievers-Guthe). Läßt sich zeigen, daß 3, 9—11 ein in sich geschlossenes Ganzes bilden mit einheitlichem Thema und wirksamer Pointe, dann ist damit zugleich auch die Abgrenzung von den Nachbarsprüchen, die wir zunächst einmal voraussetzen, gerechtfertigt.

Der Text ist, abgesehen von Kleinigkeiten, gut überliefert. In v 9 wird man mit LXX und der Mehrzahl der Ausleger Assur statt Asdod lesen, da die wenig bedeutende Philisterstadt nicht gut in Parallele stehen kann zu dem Land Ägypten. Dagegen besteht kein Grund, auf das einleitende „und sprecht“ zu verzichten (gegen Gressmann, Baumann, Nowack B.H.), denn ohne diese Einleitung der direkten Rede des Botenauftrags bliebe der Satz zum mindesten mißverständlich; sie gehört zur Form des Botenspruchs, die Amos hier anwendet, die z. B. auch Gen 32, 4 ff; Ex 4, 21 und allgemein in dem antiken Briefstil Anwendung findet[1]. Fast allgemein liest man „auf dem Berge“ statt des Plural; die Pluralform, bei der man an die umliegenden Höhen denken könnte, ist wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß der Gedanke an die Feinde, die nach v 11 das Land bedrängen, fälschlicherweise schon in v 9 eingetragen wurde. Der Ausdruck „und die Bedrückung in ihrer Mitte“ hinkt nach und ist von Sievers, Löhr, Köhler, Balla aus metrischen Gründen gestrichen; auch sachliche Bedenken lassen sich gegen die Ursprünglichkeit dieser Worte nicht unterdrücken. Die ganze Einleitungsform der Aussendung von Boten zur Einladung vornehmer Gäste aus den Weltreichen hat vor den Hörern in Samaria doch nur dann einen Sinn, wenn das abfällige Urteil über das Treiben in Samaria noch nicht in den Worten des Botenauftrags enthalten ist; wie könnten Israeliten — denn diese muß man sich, da niemand anderes sonst genannt wird, als die in v 9 angeredeten Boten denken — dafür gewonnen werden, ihre eigene Schande auszurufen? Die Fremden sollen kommen und den Großstadtbetrieb bestaunen, der sich nach der Meinung der Israeliten, die Amos hier ironisch kopiert, getrost sehen lassen kann (vgl. Jes 28, 1). Das מְהוּמֹת muß nicht an sich schon das Urteil enthalten, von dem v 10 redet, sondern wird hier als ein neutraler Ausdruck verwendet (vgl. Spr 15, 16). Amos läßt absichtlich die Bedeutung des an sich doppeldeutigen Wortes offen; damit gewinnt er die Hörer für sich, um sie mit den folgenden Worten, die sein eigenes Urteil wiedergeben, desto schwerer zu treffen. Das נאם יהוה v 10 rührt von einem Späteren her, der die ursprüngliche Situation nicht mehr verstanden hat, und ist zu tilgen; was v 10 berichtet, kann von den Fremden nicht gesehen werden und kann darum auch nicht unmittelbar an das „und sehet“ v 9 angeschlossen werden; es ist der Profet selbst, der hier von seinem Standpunkt aus dieses Treiben beleuchtet und zu anderem Urteil kommt als

[1] Vgl. aus den von Sellin in Tell Taanek gefundenen babylonischen Tontafelbriefen: Zu Aschiratjaschur sprich: also (sagt) . . . (Ebeling bei Gressmann, AOT², 371 u. ö.); dazu weitere Beispiele bei Köhler, Deuterojesaia BZAW 37 1923, 102.

die auf den „Betrieb“ ihrer Hauptstadt eingebildeten Israeliten. Unter diesem Gesichtspunkt klingt v 10a nicht farblos (so Duhm) und auch das im Bild bleibende „in ihren Palästen“, worauf die Strafe v 11 noch einmal Bezug nimmt, wird sachlich nicht angefochten werden können. V 11 ist nicht so heillos entstellt, wie Köhler meint, daß man ihn nicht wieder herstellen könnte. Der Vorschlag Wellhausens צר יסבב („Feind“, nicht, wie Marti meint, „Not“) v 11a und והורד v 11b ist graphisch und sachlich die einfachste Lösung. עז bedeutet hier im Hinblick auf das oben gestreifte Verhältnis des Amos zu den Hörern nicht „Schutzmauer“ (Wellhausen, Sievers, Marti, Duhm, Gressmann, Budde), sondern allgemein „Macht“ (so Nowack und Sellin mit beachtenswertem Hinweis auf גְּאוֹן 6, 8). Der ursprüngliche Text stellt sich demnach wie folgt dar:

3, 9 Ruft's aus in den Palästen von Assur,
im Lande Ägypten und sprecht:
Kommt zu Hauf auf dem Berge Samarias
und schaut das großartige Treiben drin an!
10 Aber Rechtes zu tun verstehen sie nicht,
die anhäufen Frevel und Gewalt in ihren Palästen.
11 Drum — so spricht der Allherr Jahwe —
wird ein Feind das Land ringsum bedrängen;
dann geht es abwärts mit deiner Macht,
und geplündert werden deine Paläste.

Der Aufbau des Spruches ist klar. V 9 bildet die Einleitung und bringt zugleich die Basis für das Folgende; dem stellt Amos in v 10 sein eigenes Urteil gegenüber; aus diesen beiden Voraussetzungen ergibt sich die zusammenfassende Gerichtsdrohung Jahwes v 11.

Die Einleitung ist hier enger mit dem Spruch selbst verknüpft als sonst; geschickt ist das Botenmotiv mit dem Hauptgedanken des Spruches verwoben, so daß der Stil flüssig und gewandt wirkt. Schon diese Form trägt dazu bei, die Gedanken der Hörer einzufangen. Auch der Sinn des v 9 hat den Zweck einer captatio benevolentiae. Es dürfte deshalb kaum richtig sein, wenn Köhler den Spruch unter dem Bild einer Gerichtsverhandlung begreifen will, wobei v 9 den Zeugenaufruf, v 10 die Feststellung der Schuld und v 11 das Urteil enthalten soll; denn die fremden Großstädter werden nicht zum Zeugnis aufgefordert, sie sollen vielmehr kommen, s e h e n und staunen über das, was sie sehen; ein weiterer Anhaltspunkt, der auf Köhlers Deutung hinführte, ist in dem Spruch nicht zu entdecken. Aus der Tatsache, daß in v 9 die Boten nicht näher gekennzeichnet sind, könnte man schließen,

Amos verwende hier den Botenruf in einer schon abgewandelten, verblaßten Form, so daß hier die Nachahmung einer gebräuchlichen Stilform den genauen Ausdruck des Gedankens überwuchert hätte (vgl. Jes 40, 1). Berücksichtigt man jedoch die Situation, in der dieser Spruch einmal vor dem Volk gesprochen wurde, dann erklärt sich die genannte Tatsache ganz einfach damit, daß die angeredeten israelitischen Zuhörer selbst diejenigen sind, an welche die Aufforderung zur Einladung der Fremden ergeht. Diese Erklärung ist zweifellos natürlicher als die Auskunft Martis, der an ausländische Bewohner Samarias denkt; hätte Amos solche Leute als Boten im Auge, so müßte er sie auf irgendeine Weise näher bezeichnet haben. Sodann aber stehen Stil und Sinn des Verses in enger Beziehung. Die israelitischen Hörer werden von dem Profeten — nicht von Gott — aufgefordert, in Assur und Ägypten öffentlich (vgl. Mt 10, 27) die Fürsten und Vornehmen einzuladen (oder einladen zu lassen) zur Besichtigung des Lebens und Treibens in ihrer Hauptstadt, das jene ja als die führenden Männer der Großstadt mit sachkundigem Blick zu beurteilen imstande sind. Ein solcher Aufruf des Profeten kann nicht ungehört verhallen, weckt er doch das Interesse gerade der Hörer, die Amos am meisten treffen will, deren Sinnen und Trachten darauf ausgeht, sich neben den Weltreichen in ihrer Lebenshaltung sehen lassen zu können. Und gerade diese fühlen sich geschmeichelt durch das Wort des Profeten, das ihnen zu reden scheint von dem, was ihre eigene Seele erfüllt. Diese Wirkung ist von dem Profeten beabsichtigt und erinnert uns an ähnliche psychologische Wege, die Amos in dem großen Anfangsgedicht und in 3, 2; 9, 7 geht; die rednerische Wirkung seiner Worte hängt nicht zu ihrem geringsten Teil, ganz ähnlich wie auch bei der modernen Rede, an der persönlichen inneren Beteiligung der Hörer, die durch eine packende Einleitung hervorgerufen wird. Was nach der Überlieferung von II Kg 20, 12—19 Jesaia an Hiskia tadelt, daß er mit seinen Schätzen vor der Gesandtschaft des Merodach Baladan großtun wollte, jene um die Gunst der Großmächte besorgte Eitelkeit, das ist auch hier die Grundstimmung, deren Linien Amos in seinen Worten ironisch nachzeichnet, um sie unmittelbar darauf einer vernichtenden Kritik auszusetzen. Mit dieser Erklärung glaube ich dem ursprünglichen Sinn des Spruches näher zu kommen als Budde, der sich die Szene möglichst unwirklich und phantastisch denkt und sogar davon redet, daß die Bewohner Assurs mit „Geisteraugen“ durch die Mauern Samariens sehend gedacht seien!

V 10 ist die Kehrseite des Bildes vom großstädtischen Leben, wie es sich dem Blick des Profeten bietet. Hier gibt Amos von eigenem

Standpunkt, mit seinen Worten sein eigenes Urteil. Das Botenmotiv ist verlassen, Amos selbst ist der Sprecher in v 10. Das ist begreiflich: der Botenruf hat mit v 9 seinen Zweck vollständig erfüllt, die psychologischen Voraussetzungen zur rednerischen Wirkung des profetischen Urteils zu schaffen, und wird daher von einer andern Stilform — dem Scheltwort — abgelöst. Grammatisch ist v 10 nicht von dem „sehet" v 9 abhängig[1], sondern als selbständiger Aussagesatz zu werten. Nach Stimmung und Gedanken steht dieser Satz in scharfer Antithese zu v 9. Man halte die gedrungene Wucht von v 10 — die im Scheltwort gebräuchliche Verwendung des Partizipiums bewirkt, daß in einem Satz zwei verschiedene Urteile zusammengefaßt sind — neben die gefällige, flüssigere Gestalt (Häufung der Imperative) von v 9, um zu erkennen, daß dieser Gegensatz auch in der Form seinen Ausdruck gefunden hat. Dies ist psychologisch vollkommen gerechtfertigt, denn ein Wort, das wie ein Blitz aus heiterem Himmel die Hörer treffen soll, muß so kurz wie möglich sein. Daß Amos sein Urteil in das Bild vom „Schätzeanhäufen in den Palästen" kleidet, offenbart die ganze Ironie seiner Worte und enthält prägnant jenen Gegensatz im Werturteil, der ihn von seinen Hörern trennt: diese sehen nur die glanzvolle äußere Aufmachung, Amos dagegen die innere Hohlheit und Verderbnis der großstädtischen Lebensführung.

Mit einer für Amos zwingenden logischen Konsequenz (לָכֵן) folgt aus seiner Beurteilung der Lage die göttliche Gerichtsdrohung v 11. Sie schließt sich nach Form und Inhalt eng an das Vorausgehende an. Der Zwischensatz „so spricht der Allherr Jahwe" betont lediglich den Unterschied zwischen Gotteswort und vorausgehendem Profetenwort. Das Bild des die Landschaft Samarias umgebenden Feindes ist wohl beeinflußt von dem Gedanken an die aus den Weltreichen herbeieilenden Fremden (v 9), nur daß es hier, ganz im Sinne des Amos, in malam partem gewendet ist (vgl. dazu Sellin). Diese Wendung ist wieder typisch für Amos; er sieht da schon den drohenden Untergang, wo Israel noch stolz an seine Ehrengäste denkt. Daß der Profet hier noch den Berg von Samaria im Auge hat, erkennt man an dem Ausdruck „es wird herab-geschafft". Das Wort עֹז greift noch einmal zusammenfassend auf alles das zurück, worauf der Stolz und die Einbildung der Israeliten sich gründet. Ihr Glanz und ihre Pracht schwinden, und ihre Paläste werden der Raub fremder Eroberer. Dieses Zurückgreifen auf Wort und Gedanken von v 9 u. 10 gibt dem Ganzen eine feste Geschlossenheit und darf nach Analogie anderer

[1] So König, Stilistik, 259.

Amosworte (vgl. z. B. 3, 8; 4, 3, s. u.) als Zeichen dafür angesehen werden, daß der Spruch in v 11 seinen Abschluß erreicht. Zugleich verrät diese Entsprechung von Drohwort und Scheltwort eine Konzentration der Gedanken auf den entscheidenden Punkt, die noch deutlich den Stempel der mündlichen Prägung des Wortes trägt und ihm seine wuchtige Wirkung sichert. Diese Wirkung wird verstärkt durch den Übergang von der Aussage über die Bedrohten (v 9 u. 10) zur direkten Anrede (v 11), die ein Ausweichen unmöglich macht (vgl. dazu 2, 8f; 9, 7 u. ö.). Auf derselben Linie liegt die Wendung vom Allgemeinen zum Konkreten, die in v 10 und 11b uns begegnet. Die unheimliche Stimmung des Gerichtsworts wird unterstrichen durch die unpersönlichen passiven Formen der Verba. Trotz der Kürze und der gedanklichen Geschlossenheit des Spruches ist die Stimmungskurve reich bewegt; das Wort erweckt bei den Hörern zunächst stolzes Selbstbewußtsein, das jäh in Enttäuschung und Scham umschlägt, um in unheimlicher Angst und trostlosem Ausblick auf das Nichts zu enden. Insofern berührt sich das Wort stark mit der Stimmung in 1, 3—2, 16; 3, 11 vertritt denselben Gedanken, für den Amos 2, 16 das Wort gefunden hat: Nackt flieht der Held an jenem Tage! Nichts wird übrig sein von dem, was eben noch Gegenstand stolzer Bewunderung war! Ein wirkungsvoller Kontrast!

Auch für diesen Spruch gibt die antithetische Form einen Wink für die Erfassung des religiösen Hintergrundes, aus dem heraus er entstanden ist. Es ist dem Amos hier nicht darum zu tun, einzelne ethische oder sozialethische Entgleisungen und Auswüchse der Großstadtkultur aufzuzeigen; dafür redet er viel zu allgemein in seinem Urteil über Samaria; er trifft vielmehr die Grundhaltung der Israeliten, und zwar nicht nur, wie sie sich auf sozialethischem Gebiet auswirkt, sondern er bestreitet ihnen grundsätzlich die Fähigkeit, etwas „Rechtes zu tun“ (לֹא יָדְעוּ). Die Stellung der Israeliten ist schon in ihrem Ansatz verkehrt; und dieser verkehrte Ansatz ist in jenem Selbstbewußtsein zu suchen, auf das Amos v 9 anspielt, dem er im Folgenden jede innere Berechtigung abspricht. Denn dieses verträgt sich nicht mit der Existenz eines lebendigen Gottes, da es Gott nur soweit kennt und anerkennt, als er solches Selbstbewußtsein unterstützt (vgl. 1, 3ff; 3, 2). Aber damit ist gerade der Anspruch Gottes den Menschen gegenüber aufgehoben. So gibt es keine Brücke zwischen der Welt des Amos und der seiner Hörer; die Antithese, welche den Spruch beherrscht, ist die einzige adäquate Form, diese einander ausschließenden Gegensätze zwischen Volk und Profet zum Ausdruck zu bringen.

Der Ausgangspunkt für den Standpunkt des Amos liegt nicht in einer grundsätzlich kulturkritischen Einstellung des Profeten und ist auch damit nicht richtig gekennzeichnet, daß man seine Polemik als Ausdruck von Klassenhaß verstehen will; der Ausgangspunkt ist vielmehr in seinem Gottesbewußtsein zu suchen, das für ihn das Maß aller Dinge bildet. Amos faßt die Dinge tiefer und sieht sie deshalb klarer und grundsätzlicher, als das bei einer oberflächlichen Beurteilung zur Geltung kommt. Darum beurteilt er das Verhalten der Israeliten nicht als Entartungen und einzelne Fehltritte, die von der göttlichen Norm abweichen und ihre Sühne finden müssen, damit ein gewisser Ausgleich für das Gerechtigkeitsempfinden wiederhergestellt ist; so möchte es einer oberflächlichen Betrachtung erscheinen; aber Amos dringt bis zur Wurzel vor: sein Blick sieht die grundsätzliche Unmöglichkeit, vom Boden, auf dem Israel sich bewegt, ein lebendiges Verhältnis zu Gott zu gewinnen. Israel sieht vor lauter eigenen Ansprüchen überhaupt nicht den Anspruch Gottes; daher kommt es, daß sie auch nicht verstehen, Rechtes zu tun. Sie sind blind gegen den lebendigen Gott, wie Amos ihn sieht.

Von da aus erklärt es sich, daß das Gericht Jahwes bei Amos nicht die Gestalt einer Reaktion der Gottheit auf einzelne Verfehlungen hin hat, so daß der Gott in seinem Handeln durch das Verhalten Israels jeweils bestimmt ist, sondern die der Selbstdurchsetzung der Gottheit, die sich gegenüber aller menschlichen Unbekümmertheit rücksichtslos Geltung verschafft und vernichtet, was ihrem Wesen entgegensteht. Darum ist für Amos das Gericht die innerlich notwendige, logische (s. o.) Folgerung aus dem Wesen der Gottheit selbst heraus. Den Gerichtsgedanken bei Amos kann man also nicht umschreiben mit dem Begriff der Vergeltung oder Strafe; denn das Wesen der Gottheit geht bei ihm nicht auf in der Gerechtigkeit allein, es umfaßt darüber hinaus den gesamten Wirklichkeitsbereich einer über Menschenwesen erhabenen göttlichen Macht. So ist auch hier das Eingreifen Gottes zu verstehen als die Durchsetzung seiner Macht gegenüber einer Einstellung, die diese Macht nicht respektiert. Das ist der religiöse Gedankenkreis, in dem sich mehr oder weniger alle Worte des Amos bewegen, der religiöse Hintergrund der profetischen Antithese: Amos sieht von seinem theozentrischen Standpunkt aus den Menschen unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes, in dem der Mensch zu Gott steht, daher sein grundsätzliches Urteil über die menschliche Entartung: sie verstehen ja nicht, Rechtes zu tun; und er erkennt das Gericht als den Gegensatz zwischen Gott und Mensch, in dem das Wesen der Gottheit sich auswirkt: daher vollzieht sich das Gericht mit innerer

Notwendigkeit und zwar als gänzliche Vernichtung alles Widergöttlichen. Von hier aus fällt ein bedeutsames Licht auf die immer wieder erörterte Schwierigkeit, die der Gedanke eines völligen Vernichtungsgerichts bei Amos macht; er ist m. E. nur zu verstehen, wenn man beachtet, daß Amos mit rücksichtsloser Konsequenz, die zu dem letzten Grund der Dinge, zu Gottes Wesen selbst vordringt, also nicht geschichtlich real, sondern letztlich religiös denkt. Diese Denkweise setzt eine Intensität des Gotterlebens voraus, die alle weiteren Überlegungen in ihm zum Schweigen bringt.

VI. Die „Rettung" Israels. 3, 12a u. b.

Schon Stade (220) hat erkannt, daß es vergeblich sei, für diesen Vers einen Anschluß zu suchen; ihn jedoch als Zusatz zu tilgen, weil er „matt" sei und der Meinung des Amos von der „Unabwendbarkeit des Exils" widerspreche (Stade), ist unnötig, da beide Einwände, wie sich zeigen wird, nicht zutreffen. Der neue Ansatz nach dem formell und inhaltlich in sich geschlossenen Spruch 3, 9—11 ist ein Beweis dafür, daß hier nicht die Art des in v 11 geschilderten Gerichts als „einer vollständigen Erbeutung der Schätze" (Hitzig) weiter ausgeführt wird; dafür wäre die doppelte Verwendung von נצל = retten recht ungeschickt. Dieser gleiche Einwand läßt sich aber ebenso gegen die Auslegung geltend machen, die v 12—15 zu einer Einheit zusammenfassen möchte (Harper, Duhm, Stärk, H. Schmidt, Sellin, Balla u. a.). Der starke Ton, der in v 12 auf dem Wort „retten" liegt, macht den Vers wenig geeignet für eine Einleitung zu einer Gerichtsdrohung, auch dann nicht, wenn man den Sinn ironisch nimmt, da die Gerichtskatastrophe zeitlich und logisch das Vorausgehende ist; unter dem Gesichtspunkt der rednerischen Wirkung wäre eine derartige Kombination matt und unbeholfen. Wollte man 3, 12a b in den Zusammenhang mit einer Gerichtsdrohung bringen, dann wäre die geeignetste Stelle an deren Ende, wie Procksch es will[1], der den Vers hinter 3, 8 einfügt[2]; oder das Gerichtswort müßte, wenn es nachfolgt, in dem Bilde von v 12 als eine Art näherer Erläuterung gelten im Sinne der Dezimierung des Volkes wie 5, 3. Ohne Streichungen (Stärk, H. Schmidt, Sellin) läßt sich ein Zusammenhang zwischen den Versen 12—15 nicht aufrecht erhalten. Man kann dieser Schwierigkeit am leichtesten Herr werden, wenn man mit Sievers, Guthe, Löhr, Gressmann, Köhler,

[1] Meinhold-Lietzmann betrachtet den Vers als den Schluß einer verlorenen Rede.

[2] Allerdings verbietet der Charakter von 3, 3—8 eine unmittelbare Fortsetzung durch ein Gerichtswort.

Winter v 12 als eine besondere Einheit ansieht, die erst später an ihre jetzige Stelle gebracht wurde und einen ursprünglichen Zusammenhang mit ihrer Umgebung nicht besitzt.

Aber nicht der Gesamtumfang von v 12 gehört zu dieser Einheit, sondern lediglich 12a u. b (Hoffmann, Gressmann, Köhler, Löhr, Procksch); denn „Kinder Israel" bezeichnet das ganze Volk und nicht einzelne Glieder, die dann durch das folgende „die da sitzen" näher bezeichnet würden (vgl. Wellhausen); eine solche nachträgliche Einschränkung und Spezialisierung stünde in merkwürdigem Mißverhältnis zu der vorausgehenden Aussage. Will man nicht mit Budde מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל oder mit Stärk תִּנָּצְלוּ abändern, oder wie Löhr, der sich die Sache ohne zwingenden Grund recht leicht macht, 12c ganz streichen, so wird man 12c unter Beibehaltung des überlieferten Textes als Anrede zu dem „hört" v 13 ziehen (Hoffmann, Gressmann, Köhler). Der Einwand Wellhausens u. a., die Samarier könnten nicht gegen sich selbst zu Zeugen aufgerufen werden, ist, wie die Erklärung von vv 13—15 zeigen wird, nicht stichhaltig.

Der Spruch, der mithin eine gesonderte Betrachtung erfordert, lautet:

3, 12 So spricht Jahwe:
Wie der Hirt „rettet" aus dem Rachen des Löwen
zwei Unterschenkel oder ein Ohrläppchen,
geradeso werden „gerettet" die Kinder Israel.

Der Spruch ist Prosa; wer davon nicht überzeugt ist, möge die Musterkarte metrischer Versuche auf sich wirken lassen, wie sie Budde zusammengestellt hat. Diese prosaische Form des Wortes ist ohne weiteres verständlich, wenn man sich die näheren Umstände seiner Entstehung vergegenwärtigt. Die Kürze des Spruchs und die Art und Weise, wie er von der Rettung spricht, läßt sich am ehesten begreifen als die Entgegnung des Profeten auf ein Wort von der Rettung der Kinder Israel, das man seiner Gerichtsdrohung gegenüber eingewendet hat. Der Spruch trägt den Stempel der Diskussion noch deutlich an sich (Gressmann, Balla) und ist in seiner Anlage zu vergleichen mit dem ebenfalls der Diskussion entstammenden Spruch 3, 2. Hier wie dort wird ein Wort des Einwandes dem Gegner aus dem Munde genommen; bei 3, 12 wird man aus dem Hauptsatz „so werden die Kinder Israel gerettet" auf jenen Einwand zurückschließen müssen. Es ist der abgekürzte Stil der Diskussionsrede, daß nur mit einem ganz kurzen Wort der Einwand aufgenommen ist; für das Verständnis haben wir uns ihn jedoch hinzuzudenken. Dabei ist es für die Erklärung gleichgiltig, ob diese Entgegnung auf dem Boden einer bereits im Volke

vorhandenen Unheilseschatologie und damit verbundener Heilserwartung für Israel[1] entstanden ist, oder ob, was wahrscheinlicher ist, das Wort von der Rettung Israels als Reaktion der nationalen Volkshoffnung gegen die Drohungen des Amos sich verstehen läßt. Wichtiger ist, zu sehen, daß Amos ganz analog zu 3, 2 auch hier genau das Gegenteil sagt von dem, was das Volk erwartet. Wohl gebraucht er noch das Wort „retten", aber das Gleichnis, das er zur Verdeutlichung dessen, was er meint, heranzieht, offenbart die bissige Ironie, die in dem Spruche zum Ausdruck kommt. Amos greift zu einem Beispiel aus dem Hirtenleben und Hirtenrecht[2]; der Sinn ist folgender: zum Beweis seiner Unschuld beim Verlust von Vieh durch höhere Gewalt muß der Hirte das getötete, oder Reste des zerrissenen Tieres beibringen, um dadurch der Ersatzpflicht zu entgehen. Also das „Retten", das Amos aus dem Hirtenleben anführt, ist ein Beweis für den Tod des betreffenden Tieres; darauf führt ja auch die Erwähnung der Unterschenkel und Ohrläppchen, beides Teile, mit denen niemand mehr etwas anzufangen imstande ist. Es ist darum eine merkwürdige Verkennung des Spruches, wenn man hier die Anspielung auf einen Rest, der sich rettet (Stade, Nowack[3]) oder auf eine Rettung mit einem geringfügigen Teil der Habe (Hitzig, Orelli, Ehrlich, Sellin) aus den Worten des Profeten herauslesen will[4]. Sowohl die Erklärung Nowacks, daß die Großen nicht in Parallele stehen mit dem Hirten, sondern mit den Schafen, die vom Löwen zerrissen werden, als auch der Versuch, die Sachhälfte, die den Einzelzügen des Gleichnisses entsprechen soll, in v 12c entdecken zu wollen (Ehrlich, Sellin), den Sellin übersetzt „mit der Decke des Diwans und mit dem Bett der Lagerstätte", bedeutet eine Verschiebung der einfachen Parabel in das Gebiet der Allegorie. Das tertium comparationis liegt nicht erst, wie Sellin meint, in v 12c — wie soll man sich übrigens die Rettung mit dem Bett vorstellen? Ist das wirklich das Nächstliegende, was man auf der Flucht mitnimmt? Gegenüber der treffenden Bildhälfte würde sich diese Sachhälfte recht sonderbar ausnehmen — was hier dem Vergleich und der Sache gemeinsam ist, das ist die Ironie, die in dem Gebrauch des Wortes „retten" liegt, angesichts einer Wirklichkeit, bei der von einer Rettung überhaupt keine Rede mehr sein kann[5]. Will

[1] Sellin, Profetismus, 118. 151.

[2] Vgl. Ex 22, 12; Cod. Hammurapi § 266; Gen 31, 39.

[3] Vgl. auch Ed. König, Gesch. d. atl. Rel., 379.

[4] Ebensowenig dürfte Köhler, 49 dem Gleichnis gerecht werden, wenn er meint, der Spruch rede von der knappen Rettung im letzten Augenblick.

[5] Vgl. auch Mowinckel, Psalmstudien II, 277.

man das Wort dieser seiner Ironie entkleiden, so müßte es lauten: Sowenig man von Rettung reden kann, wenn der Hirt dem Rachen des Löwen zwei Unterschenkel oder ein Ohrläppchen entreißt, ebensowenig kann für Israel bei dem drohenden Gericht eine Rettung in Frage kommen. Das Wesen der Parabel wird auch hier dadurch erfaßt, daß man den einen, dem Bild und der Sache gemeinsamen Grundgedanken klar herausstellt und nicht nach der Art allegorischer Auslegung verschiedene Einzelzüge in Bild und Sache sucht. Indem Amos scheinbar auf den Einwand seiner Gegner eingeht, wird das Wort unter seiner Voraussetzung ganz ähnlich wie 3, 2 zum direkten Gegensatz dessen, was das Volk erhofft. Psychologisch und rhetorisch ist das dieselbe Linie, die auch 3, 9—11; 9, 7; 1, 3—2, 16 durchgeführt wird. Die Herkunft des Wortes aus der Diskussion hat auch die Kürze des Stils bestimmt. Nicht einmal das Tier, dessen klägliche Überreste dem Rachen des Löwen entrissen werden, wird genannt[1]; zu einer Begründung seiner Auffassung läßt sich der Profet nicht herbei, das Wort ist die spontane Reaktion seiner Gerichtsgewißheit, die er den Ausflüchten der Menge einfach entgegenstellt. Und doch, bei aller Kürze legt er Wert darauf, daß das, was der Hirt rettet, möglichst nichtssagend erscheint (Unterschenkel und Ohrläppchen); nimmt man dazu den Nachdruck, der in dem Pleonasmus (gleichwie ... geradeso)[2] liegt, so wird die Absicht des Profeten, mit seiner Ironie jegliche Rettungshoffnung zu zerstören, auch von der stilistischen Seite her nicht bezweifelt werden können.

Amos urteilt von seinem unerschütterlichen Standpunkt aus; jeder Einwand muß an dieser seiner Position abprallen. Man muß die Sicherheit bewundern, mit der er dem Einwand begegnet, und zugleich die innere Erhabenheit seines Standpunkts, die in der Ironie ihren Ausdruck findet. Seit jenem Erleben, aus dem ihm der feste Entschluß der Gottheit, Israel zu vernichten, gewiß geworden, gibt es für ihn kein Wanken mehr. Für den Stimmungshintergrund des Spruches ist es nicht belanglos, daß Amos für das Gericht, aus dem es keine Rettung gibt, gerade das Bild des Raubtierüberfalls auf die Herde wählt, das ihm höchste Not und zitterndes Erleben bedeutet: hinter der Ironie steht auch für ihn der Ernst furchtbarster Wirklichkeit, wenn er von Gottes Gericht redet.

---

[1] Ob durch den Artikel vor „Hirt" und „Löwe" die Gattung bezeichnet werden soll, wodurch der mehr allgemein logische Charakter des Diskussionswortes noch stärker zur Geltung käme, scheint mir im Hinblick auf I Sa 17, 34 fraglich; vgl. Smith-Stübe, D. Rel. d. Sem., 89. Anm. 116.

[2] Vgl. König, Stilistik, 170.

VII. Gegen die vornehmen Hausbesitzer. 3, 12 c—15.

Die Betrachtung von 3, 12 hat es nahegelegt, die Anrede in v 12 c von dem Spruch über die Rettung Israels abzutrennen. Dann ist es das Nächstliegende, zu versuchen, ob v 12 c nicht als Einleitung zu den folgenden Versen aufgefaßt werden kann, ehe man den Weg beschreitet, den Löhr geht, indem er v 12 c als eine aus 3, 9; 4, 1; 6, 4 kombinierte Glosse ausscheidet, oder sich zu Wellhausens Annahme entschließt, der darin ein Fragment sehen möchte, dessen Anfang weggebrochen ist. Die Verlegenheit gegenüber dem Verse scheint mir nicht so groß zu sein, als daß man zu solcher Annahme gezwungen wäre. Denn weder die Behauptung Ballas (S. 13), daß in 12 c nur die beiden Worte מטה und ערש sicher seien, noch der schon erwähnte Einwand Wellhausens, die Samarier könnten nicht als Zeugen in Frage kommen [1], können einer näheren Prüfung standhalten. Darum ist es auch nicht nötig, mit Köhler zu lesen „die da sitzen in Simron“ [2]. Wie soll man sich dann die Anrede an Leute der syrischen Städte Simron und Damaskus denken im Munde des Profeten, der doch aller Wahrscheinlichkeit nach das Wort in Nordisrael gesprochen hat? Gressmann hat denn auch in der zweiten Auflage diese Textänderung wieder aufgegeben und will, wie es schon Hitzig getan hat, in den Angeredeten syrophönizische Kaufleute und Priester sehen, die nach I Kg 20, 34; II Kg 10, 18 ff ihren Wohnsitz in Samarien hatten. Dagegen bleibt aber immer noch der Einwand zu Recht bestehen, daß in diesem Falle die angeredeten Fremden als solche näher bezeichnet sein müßten. Denn daß gerade hier das Publikum des Amos nur aus diesen Ausländern bestanden habe, ist kaum anzunehmen. Es scheint mir immer noch das Einfachste zu sein, wie in 3, 9, so auch hier an israelitische Hörer in Samarien zu denken, denn diese geht die Angelegenheit doch direkt an. Die Hörer werden aufgerufen, die Wahrheit der Gerichtsverkündigung (v 15) zu bezeugen; das kann natürlich erst geschehen beim Eintritt der Gerichtskatastrophe. Zu solchem Zeugnis sind aber die Samarier genau so fähig und geeignet, wie andere; denn sie selbst hören ja die profetische Weissagung und werden ihre Wahrheit also auch bestätigen können, wenn sie eintrifft. Aus diesem Grunde ist auch der Vorschlag Buddes, שמעו nach Analogie zu 3, 9 in השמיעו zu ändern, keine Erleichterung, denn man kann mit Recht fragen, wozu hat hier der Profet Fremde als Vermittler seiner Worte nötig? Die Dinge liegen hier doch anders als bei der Ein-

[1] Vgl. Nowack, Marti, Winter, Gressmann, Köhler.

[2] So nach Gressmann 1. Aufl., vgl. jetzt auch Rieger, 32.

ladung der Fremden in 3, 9. Und schließlich ist von einem Zeugnis anderer gegen das Haus Jakobs in 3, 13 gar nicht die Rede; was dasteht, heißt nur: Hört und bezeugt es im (dem) Hause Jakobs.

Man hat m. E. bisher nicht die Ironie erkannt, die in der durchaus eigenartigen Verwertung des Zeugenmotivs in unserem Spruch zum Ausdruck kommt. Es ist hier nicht so, daß das Bild eines Gerichtstages dem Profeten vorschwebt, wobei die Zeugen zur Feststellung der Schuld des Angeklagten (hier Israels) aufgerufen werden; von einer Schuld wird nicht gesprochen; sondern es soll am Tage der Katastrophe bezeugt werden, daß der Profet diese richtig vorausgesagt hat (vgl. Jes 8, 16). Dies können aber, ebenso wie die Jünger eines Jesaia, auch hier die angeredeten Bewohner Samarias bezeugen. Die Ironie des Amos liegt darin, daß die Israeliten, die hier zu Zeugen aufgerufen sind, ob sie wollen oder nicht, durch die Katastrophe, die sie selbst trifft, die Wahrheit des Gerichtswortes bezeugen müssen. Dieses Zeugnis kann, wie Köhler richtig bemerkt hat, erst erfolgen am Tage des Gerichts; deshalb wird man v 14a „am Tage, da ich die Sünden Israels an ihm heimsuchen werde“ [1], als die nähere Zeitbestimmung zu הַעִידוּ zu ziehen haben, zumal dieser Satz als Einleitung des göttlichen Gerichtsworts ziemlich nichtssagend und bei Amos singulär wäre. Auf diese Weise ist ein klarer Sinn und Zusammenhang erreicht zwischen 12c, 13a und 14a; die in 12c angeredeten Bewohner Samarias sollen das Gotteswort des Profeten, das v 15 bringt, jetzt hören und am Tage, da sie das Unheil trifft, seine Wahrheit bezeugen. Die bittere Ironie, die in diesem Ansinnen des Profeten steckt, kann nach 1, 3ff; 3, 2; 3, 9ff; 3, 12 nicht mehr befremden, ja, im Gegenteil, wir glauben darin die für Amos typische Geistesart wiederzuerkennen.

Zu dieser Überlegung, die einen Zusammenhang zwischen 3, 12c und 3, 13—15 wahrscheinlich macht, kommt ein weiteres Argument, das sowohl für diesen Zusammenhang als auch für das stark umstrittene Verständnis von v 12c von Bedeutung ist. Man legt fast allgemein bis jetzt den Hauptton von 3, 12c auf die letzten vier Worte, in denen man zwei einander entsprechende Ausdrücke vermutet, die von zwei Arten von Lagerstätten reden; mir scheint es fraglich, ob Amos hier lediglich eine neue Mode des Sitzens perhorreszieren will (so Duhm). Daß die Übersetzungen durchweg bei den beiden letzten Worten an Damaskus denken, darf man nicht zu leicht nehmen und das Wort einfach als Schreibfehler oder Textänderung ansehen [2]. Der

[1] כִּי ist fälschlich von v 15, wo es ursprünglich gestanden hat, hier eingedrungen. V 13b ist von נְאֻם ab späterer Zusatz; dazu s. u. [2] Das Festhalten von MT an דִּמֶּשֶׂק gegen LXX rührt aus späterem Mißverständnis her (gegen Praetorius).

Stadtname Damaskus (lies דַּמֶּשֶׂק) entspricht dem Stadtnamen Samaria; ebenso entspricht dem Ausdruck „auf dem Rand des Diwans“ der hinter Damaskus stehende Ausdruck. Ich vermute, daß infolge graphischer Ähnlichkeit hinter בדמשק ein בְּמִשְׁכַּב ausgefallen ist, so daß hier „auf dem Bett der Lagerstätte“ in Parallele steht zu „auf dem Rand des Diwans“ in der ersten Vershälfte[1]. Amos trifft also nicht nur die neumodische Art des Zutischeliegens, sondern die nach Ahabs Sieg über Benhadad von Damaskus bezeugte Gewohnheit, daß reiche israelitische Kaufleute neben ihrem Haus in Samarien auch ein Quartier in Damaskus hatten (I Kg 20, 34). Solche Leute sind gemeint, wenn Amos redet von denen, „die da sitzen in Samarien auf dem Rand des Diwans und in Damaskus auf dem Bett des Ruhelagers“. Der Beweis dafür findet sich in v 15. Der sachliche Zusammenhang, in den man diesen Vers gewöhnlich mit den benachbarten Worten zu bringen versucht hat, ist sehr lose und recht allgemeiner Art; so z. B., wenn man in ihm eine Illustration des großstädtischen Betriebes (3, 9—11), oder ein Wort gegen den „fremden Unfug“ (Gressmann) erblickt. Ganz anders wird dies bei Beachtung der Tatsache, daß der Profet in dem Gerichtswort auf das vorausgehende Scheltwort zurückgreift, wie dies für 3, 11 von uns festgestellt und für 4, 3 von Hoonacker und Sellin gezeigt worden ist[2]. Das Gericht in v 15 trifft die verschiedenen Häuser, die einzelne Reiche besitzen, greift also auf das in v 12c enthaltene Scheltwort zurück. Dabei ist es sehr wahrscheinlich, daß mit Sommer- und Winterhäuser eben jene verschiedenen Villen gemeint sind, die die Kaufleute neben ihren Geschäftshäusern je nach der Saison des Geschäftsbetriebs in Samarien bzw. in Damaskus bewohnt haben[3]. Zwischen den Zeilen der dem Amos zeitgenössischen Bauinschrift des Bar-rekub von Zendschirli ist deutlich genug zu lesen, daß man darin einen besonderen Luxus erblickte, wie ihn die Vorfahren des Bar-rekub, die „Könige von Scham'al“ selbst nicht gekannt hatten. Diesen Luxus, mehrere Häuser an verschiedenen Orten zu haben, dazu noch mit prunkhafter, moderner Ausstattung, das ist der Frevel, gegen den sich Amos in diesem Spruch wendet. Das Wort בָּתִּים רַבִּים, das man ganz im Sinne des Spruches mit „die verschiedenen Häuser“ wiedergeben kann, greift auf das Scheltwort v 12c zurück

---

[1] Zu משכב ערש vgl. Klostermann, Budde zu II Sam 17, 28.

[2] Vgl. dieselbe Methode bei den Weherufen unten zu 5, 7 ff.. — Harper zieht — kaum richtig — 3, 15 an das Ende von 3, 9—11.

[3] Gegen Edghill, der in dem Sommerhaus das Obergeschoß und in dem Winterhaus das Erdgeschoß desselben Hauses sehen möchte. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina I 2, 473 denkt auch an „Sommerzimmer“.

und gibt so dem Ganzen einen zusammenfassenden und wirkungsvollen Abschluß. Von hier aus scheint mir eine Auseinandersetzung mit allen einzelnen Erklärungsversuchen und geistvollen Konjekturen sich zu erübrigen.

Der einfache und klare Zusammenhang der in Frage stehenden Verse, welcher sich so ergibt, wird empfindlich gestört durch das Wort von der Zerstörung des Altars von Betel v 14b. Auch mit dem Hinweis, daß zu Betel das Hauptheiligtum des Reiches stand (Oettli), ist nicht viel geholfen; in solcher Allgemeinheit eines Zusammenhangs könnte ein Orakel über Betel an jedes Wort gegen das Nordreich angeschlossen werden, aber gerade hier ist die Gedankenverbindung zwischen Scheltwort und Drohung so eng und so konkret, daß sich die Worte über das Heiligtum von Betel dieser Verbindung entgegenstellen. Dazu macht der Vers stilistisch nicht den Eindruck, aus solch bestimmt zugespitzter Situation zu entstammen; die Wiederholung von פקד ist für eine Gerichtsdrohung zu schwerfällig; anders ist das Ex 32, 34, denn dort handelt es sich nicht um eine profetische, vor bestimmten Hörern gesprochene Drohung, sondern um den Bestandteil einer theologischen Tendenzerzählung. Gegen die Echtheit von v 14 spricht das unpersönliche Passiv; man muß im Zusammenhang, besonders im Hinblick auf das göttliche Subjekt in v 15a unwillkürlich fragen, wer die Hörner des Altars abschlagen werde[1]. Sehr lahm und schwach klingt der Vers ab mit dem sachlich überflüssigen Ausdruck „und fallen zu Boden". Man mag auf die Wiederholung des Wortes מזבח keinen Wert legen, da dies erst nachträglich abgeändert sein könnte[2], aber es ist nicht zu leugnen, daß der Stil nichts verrät von der konkreten und zielstrebigen Art echter Amosworte; keine Steigerung, keine Verflechtung mit dem vorausgehenden Wort läßt sich hier wahrnehmen. Man hat nicht ganz mit Unrecht den Gedanken von v 14b deuteronomistisch genannt[3]. Jedenfalls entspringt er dem Geist der Polemik gegen die lokalen Heiligtümer, wie er nicht bei Amos, wohl aber bei Hosea (4, 17ff; 8, 4ff; 10, 5ff u. ö.), aber auch beim Elohisten (Ex 32; Gen 35, 1f) festzustellen ist. Es soll hier die „Sünde Jerobeams", die Stierbilder zu Betel (I Kg 12, 26ff) getroffen werden. Schon Gressmann hat es merkwürdig gefunden, daß hiervon direkt

[1] Nicht zu vergleichen ist damit der an seiner Stelle sehr wirkungsvolle Passus 3, 11; diese Konstruktion ist in dem Tenor des Spruches natürlich verankert, wobei dem Wort עוֹן als Subjekt eine besondere Bedeutung zukommt.

[2] Oort, Valeton, Oettli, Stade, Marti, Gressmann, Balla vermuten ursprüngliches מצבת; notwendig ist diese Rekonstruktion nicht.

[3] Meinhold, 37 Anm.

nicht geredet wird. Ich erkläre mir das damit, daß der nachdenkliche Interpolator, veranlaßt durch den gleichen Wortlaut Ex 32 und Am 3, 14a „am Tage, da ich heimsuche", an jene Erzählung vom goldenen Kalb gedacht hat und hier mit wörtlicher Anlehnung an den elohistischen Text (ופקדתי) die dort hinausgeschobene Heimsuchung für den Kälberdienst hier als erneute Androhung Jahwes einfügte, die er als Erfüllung von Ex 32 betrachtet. Gerade diese Rückbeziehung auf die Erzählung vom goldenen Kalb vermag zu erklären, daß der Verfasser hier nur andeutend und geheimnisvoll von der Strafe für jenen „Abfall" des Volkes redet. Sapienti sat, der Kenner wußte, was er damit meinte. Diese Interpolation mußte natürlich noch tiefer in den ursprünglichen Text eingreifen. Das dem Einschub vorausgehende Amoswort „am Tage, da ich die Sünden Israels an ihm heimsuche" wurde — ganz ähnlich wie Ex 32, 34 — in das Gotteswort hereingenommen und mit dem am Anfang von v 15 stehenden כִּי eingeleitet; ferner wurde durch Einsatz von v 13b, an dessen Hypertrophie schon Löhr und Marti mit Recht (trotz Winter) Anstoß genommen haben, das Gotteswort erst mit der Betelweissagung begonnen und v 12c u. 13a dadurch zu einem einleitenden Wort des Profeten gestempelt, während der ganze Spruch von v 12c an ursprünglich als Gotteswort gedacht ist (vgl. נאם יהוה v 15). Wir können hier ein Stück späterer Epexegese verfolgen, die ein echtes Profetenwort aus späterer Auffassung heraus entstellt hat[1]; geht man auf ihren Spuren zurück, so bleibt ein lückenloser Zusammenhang.

V 15 war ursprünglich mit כִּי eingeleitet; faßt man den Vers als Drohung, dann wird man das Wort wie 4, 2; 5, 12 (6, 12) mit „fürwahr" übersetzen; erwägenswert wäre aber auch, ob nicht v 15 in Abhängigkeit von העידו steht und einfach mit „daß" wiederzugeben sei; das wäre gewandter, geschlossener und origineller und könnte damit begründet werden, daß hier eine direkte Begründung für die Gerichtsdrohung fehlt. Ich lasse beide Möglichkeiten offen; das Verständnis des Spruches wird davon nicht weiter berührt. In LXX ist der Vers mit zwei Verbalformen eingeleitet *συγχεῶ καὶ πατάξω*, und es scheint, daß der Vers auch im Urtext gleichgebaut war, so daß den beiden Objekten „Winterhaus und Sommerhaus" auch zwei Verba entsprochen hätten, denen dann ein Paar einfacher Sätze mit Prädikat und Subjekt folgen. Ich lese daher vor הכיתי wegen graphischer Ähnlichkeit

[1] Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch das Erdbeben 9, 1, in seinem späteren schriftlichen Zusammenhang auf die Zerstörung des Altars von Betel gedeutet (doch vgl. oben S. 43. 74), neben dem genannten Grund Anlaß zur Entstehung dieser Interpolation gegeben hat.

הָפַכְתִּי[1]. Einen Grund, den Ausdruck בָּתִּים רַבִּים etwa nach Ez 27, 15 in בָּתֵּי הֲבָנִים = Ebenholzhäuser (Marti, Nowack, Gressmann, Balla u. a.) oder nach Jer 10, 5 in בָּתֵּי הַתְּרָמִים = Säulenhäuser (Sellin) zu ändern, oder den ganzen Ausdruck zu streichen (H. Schmidt), sehe ich nicht ein; das Wort faßt, wie erwähnt, den Grundgedanken noch einmal glücklich zusammen. Auch der Abschluß mit נאם יהוה ist durchaus am Platze.

Es ergibt sich mithin folgende Urgestalt des Spruches:

3, 12c Ihr, die ihr sitzt in Samaria auf dem Rand des Diwans
und in Damaskus auf dem Bett der Lagerstätte,
13a hört's und bezeugt es im (dem) Hause Jakobs
14a am Tage, da ich die Sünden Israels an ihm heimsuche:
15 Fürwahr, ich stürze um und zerschlage das Winterhaus samt dem Sommerhaus,
und zugrunde gehen die Elfenbeinhäuser,
und es schwinden dahin die vielen (verschiedenen) Häuser
ist der Spruch Jahwes.

Das Besondere an diesem Spruch ist, daß hier sehr geschickt durch die Verwendung des Zeugenmotivs Anrede und Scheltwort eng ineinander verflochten sind, und zwar in einer Weise, daß der Anfang des Spruches zunächst die Aufmerksamkeit der Angeredeten und ihr Interesse weckt, ohne daß sie den bitteren Hohn gleich herausfühlen müßten. Sie werden zunächst von dem Profeten nur an Dinge erinnert, bei denen ihre Gedanken gerne mit Stolz und Genugtuung verweilen. „Soweit haben wir es gebracht, daß wir Häuser haben in der Residenz Israels und in der „Perle des Orients", im „Auge des Ostens", wie später und gewiß auch früher Damaskus bei den Einheimischen genannt wurde. Und ihr wohlwollendes Interesse wird vom Profeten wachgehalten, sie werden zu Zeugen aufgerufen; „wofür sollen wir Zeugen sein?" „Am Tage, da ich die Sünden Israels heimsuche," da huscht der erste Schatten über die gespannten Züge der Zuhörer. Und gleich folgt der wuchtige Schlag: Ehe sie sich der Umgarnung des ihrer sicheren Lebensfreude so peinlichen Gedankens an die Heimsuchung Israels mit mehr oder weniger klugen Ausflüchten entwinden können, müssen sie es hören: Gerade e u r e Häuser sind es, die Gottes Heimsuchung treffen wird; da nützt kein Sommer- und kein Winterhaus, wenn einem der Boden zu heiß wird, sie stürzen zusammen samt ihrer Pracht, wenn Jahwes Hand dreinfährt. An ihrer empfindlichsten

[1] Sellin schlägt anstelle des על ein וּבִלַּעְתִּי vor, das vor בית zu על zusammengeschrumpft sei; sachlich kommt dies auf dasselbe hinaus.

Stelle getroffen, in ohnmächtiger Wut läßt Amos seine Hörer stehen, nun mögen sie nachsinnen über das Zeugnis, zu dem er sie in Gottes Namen aufgefordert hat!

Der Aufbau des Spruches hat nach der Seite des Gedankengehalts und der Stimmung große Ähnlichkeit mit 3, 9—11, nur daß hier das Mittelstück, welches das Urteil des Profeten und zugleich den Grund des Gerichts enthält (vgl. 3, 10), fehlt. Amos zeichnet gleichsam zwei Bilder, oder noch besser gesagt, dasselbe Bild in verschiedener Beleuchtung vor den Augen seiner Hörer. Das eine Mal im heiteren Sonnenschein ihres eigenen Stolzes, das andere Mal unter dem Schatten der heraufziehenden Gewitterwolke des Gottesgerichts. Das sind die Punkte, bei denen Amos länger verweilt; in breiterer Diktion und konkreter redet er v 12 und 15. Wenn er sagt, daß Gott selbst die Häuser zusammenschlägt, so hat er wohl wie 9, 1; 2, 13; 4, 10. 12 (s. u.); 6, 11 dabei an eine Erdbebenkatastrophe gedacht[1]. Es ist aber nun doch nicht so, daß der Gedanke an ein Erdbeben der innere Anlaß dieses profetischen Spruches gewesen ist. Der geistige Quellort des Spruches liegt vielmehr in jenem Gegensatz zwischen menschlicher Hochkultur und Gott, auf den der Profet nicht nur stilistisch besonderen Nachdruck legt. Auch mit der Formel, daß hier der einfache Hirt und Zeltbewohner in Amos reagiert gegen die modernen Kulturfeinheiten der vornehmen Welt, also im letzten Grund der Klassenhaß maßgebend sei, dringt man m. E. nicht bis zur eigentlichen Tiefe des Gegensatzes hinab, sondern streift das Problem nur an seiner Oberfläche. Und da es gilt, zunächst den Spruch so zu verstehen, wie er — in seiner Isolierung — auf die Hörer wirken mußte, so muß man der Auskunft skeptisch gegenüberstehen, die aus andern Sprüchen gern hier eingetragen wird, Amos wolle diese Kultur geißeln, weil sie ungerecht sei. Eine Umbiegung ins Ethische scheint mir, da die moralische Begründung gerade hier fehlt, nicht ohne weiteres statthaft zu sein. Amos kennt einen Gegensatz zwischen Gottes Macht und Menschenpracht, der über das sittliche Verhältnis hinausgreift und diesem grundsätzlichen Gegensatz gibt er hier einen treffenden Ausdruck; und zwar nach zwei Seiten hin. Die Gottesmacht setzt sich durch, daß alle Menschenpracht schwindet; und anderseits wird der ganze Widersinn des auf sich selbst gestellten Menschen offenbar in dem Augenblick, wo ihm die Perspektive von Gott her eröffnet wird. Dieses hochfahrende Selbstbewußtsein gehört für Amos zu den Beleidigungen Gottes (פָּשַׁע), die Jahwe an Israel heimsuchen wird[2]. Darin glauben wir den

[1] Sellin, Geschichte, 250 denkt an Züge des Sinaigottes.

[2] Vgl. Jes 2, 6 ff. — Daß Amos v 14a die Vorstellung eines bestimmten Gerichts-

religiösen Grundton zu erkennen, den unser Wort mit dem Erleben der Visionen und anderer Sprüche des Amos gemeinsam hat. Eine besondere Tönung erhält dieser Spruch durch die Ironie, daß die Israeliten unfreiwillig durch ihr eigenes Unglück die Wahrheit des Gotteswortes bezeugen müssen. Hinter dieser Ironie steht ein heiliger Ernst: der Mensch wird, selbst wenn er sich dagegen sträubt, in seinem Schicksal zum Zeugen für Gottes Macht und Wahrheit. Hier liegt der Punkt des profetischen Glaubens, von dem aus es dem Amos möglich ist, das unheimliche Schicksal seines Volkes, das er verkünden muß, innerlich zu tragen; wir blicken hier in eine Seele, für die Gott alles ist, und können es uns nicht versagen, dabei an jenen Psalmsänger zu erinnern, der in einer Stunde ähnlichen Gotterfülltseins den persönlichen Klang fand: Wenn ich nur dich habe . . .

VIII. Gegen die vornehmen Frauen Samarias. 4, 1—3.

Ein gewisser Zusammenhang verbindet auch diesen Spruch mit dem vorausgehenden, insofern als auch er sich gegen Einwohner Samarias wendet. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist er auch dort gesprochen. Aber rednerisch ist er als besondere Einheit gegenüber seinen Vorgängern im Buche Amos abzugrenzen. Ein Zusammenhang mit 3, 9—15, wie Löhr (S. 7) und Baumann mit Überbetonung des schriftstellerischen Moments annehmen, kann bei Berücksichtigung der rednerischen Seite nicht befürwortet werden; der vorliegende Spruch ist nach seiner Form und Zuspitzung so stark konkret bestimmt, daß außer der genannten äußerlichen Beziehung keine weitere Verbindung mit 3, 9 ff besteht. Genau so äußerlich sind die Beziehungen, die Löhr und Baumann zwischen 4, 1—3 und 8, 4—14 herausstellen zur Begründung, daß 8, 4—14 das nach 4, 1—3 zu erwartende Drohwort gegen die Männer jener Frauen darstelle, die nun die von ihren Frauen indirekt veranlaßte Vergewaltigung der Unbemittelten ausführen. Der Grund für eine gewisse formelle Verwandtschaft zwischen beiden Stücken liegt, wie sich der Betrachtung von 8, 4—14 [1] ergeben hat, nicht in der Zusammengehörigkeit dieser Abschnitte, sondern in dem von späterer Hand dem Spruch 4, 1—3 nachgeahmten Charakter von 8, 4—14. Eine genaue Prüfung des Inhalts und Stils vermag nur die Kluft aufzuzeigen, die zwischen 4, 1—3 und 8, 4—14 liegt.

Der Spruch beginnt mit einem allgemeinen Aufruf, der die Auf-

tages beim Volk voraussetzt (Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den Propheten BZAW 1915, 37) ist nicht zu erweisen; es handelt sich hier m. E. um eine einfache Zeitbestimmung; vgl. Nu 9, 15.

[1] Vgl. oben S. 26—40.

merksamkeit auf das folgende Profetenwort lenken soll. Die Form שִׁמְעוּ steht absolut[1], so daß eine Änderung in שִׁמְעָה (Stärk, Duhm, Budde, Winter) nicht unbedingt erforderlich ist. Ein Grund, die Einleitung ganz (Sievers) oder teilweise (Duhm hält הַדָּבָר הַזֶּה für späteren Zusatz) zu streichen, liegt nicht vor; auch Sievers kommt nicht ohne ein Eingangswort, dessen Gestalt er allerdings offen läßt, aus. Auf die allgemeine Aufforderung zu hören, folgt nun die bestimmte Anrede derer, für die Amos ein Gotteswort hat. Die metaphorische Bezeichnung der vornehmen Frauen als „Basanskühe" hat ein doppeltes Gesicht; sie ist nicht nur der grobe Ausdruck des Hohns, die Angeredeten mochten auch etwas von dem herausgehört haben, was Hoffmann (vgl. auch Budde[2]) als „adliges Vollblut" bezeichnet. Solche janusköpfigen Einleitungen gehören zu den Stileigentümlichkeiten verschiedener Amosworte; darauf beruht ihre packende, die Hörer einfangende Wirkung, daß die Worte zunächst von den Hörern zu ihren Gunsten anders gedeutet werden können, als in dem Sinne, auf welchen der Profet hinaus will (vgl. 1, 3ff; 3, 2; 3, 9; 3, 12c; 4, 4; 5, 4). Das eingangs gewählte Bild beherrscht — auch darin liegt eine Stilgewohnheit des Amos — den gesamten Spruch (vgl. Ehrlich, Hoonacker, Sellin). Die Beachtung dieser Tatsache wird vor verschiedenen exegetischen Mißgriffen, an denen die Auslegung besonders reich ist, bewahren. Möglicherweise sind selbst die Ausdrücke עֲשָׁקוֹת, רְצָצוֹת mit der Absicht einer gewissen Tonmalerei unter dem Einfluß des Bildes der Kühe gewählt; man wird dabei an die Tätigkeit des „Dreschens" erinnert, eine Vorstellung, die Amos 1, 3 als Bild für die Vergewaltigung gebraucht[3]. In v 1bβ und 2 sind mit Wellhausen u. a. statt der Suffixe der 2. Person masc. solche des fem. zu lesen. V 1bβ wendet sich nicht gegen die Trunksucht der Frauen (gegen Orelli), das נשתה wird mit Marti (gegen Sellin) nicht nur auf Zechgelage, sondern im weiteren Sinne auf die Gelage überhaupt (משתה) zu beziehen sein. Das patriarchalische אדון (= Eheherr, vgl. Gen 18, 12) ist absichtlich gewählt. Aus ihm spricht ein grimmiger Spott, der sich gegen die Umkehrung jenes patriarchalischen Eheverhältnisses in solchen „modernen" Häusern entlädt. Es ist ein groteskes Bild: der „Herr" des Hauses, der auf den Wink der Frau zusehen muß, wie er die Mittel beschafft für ihre Ansprüche! Mit feierlicher Einleitung folgt in v 2f das Jahwewort, auf das Amos eingangs hingewiesen hat. Der

[1] Ges.-Kautzsch, Gram. § 144a. [2] Vgl. dazu auch Tweedie, 11.

[3] Vgl. Mi 4, 13. Sellin will auch den Ausdruck „bring her, daß wir saufen" (sic) nur aus dem Bild von den Kühen erklären; doch ist es kaum wahrscheinlich, daß Amos noch im Bilde der Kühe bleibt, wenn er die Frauen redend einführt (4, 1bβ).

Text von 2a ist intakt. V 2b und 3 nehmen das Bild der Kühe von v 1 wieder auf (vgl. Marti) und lassen sich unter diesem Gesichtspunkt ohne besondere Schwierigkeit begreifen. Der von vielen Auslegern angenommene Vergleich mit Fischen ist durch das ἅπαξ λεγομενον דוגה veranlaßt, das die LXX in ihrer Vorlage noch nicht gelesen hat; man wird darum diesen späteren Eintrag als epexegetische Glosse am besten tilgen. Wenn Gressmann die Verwendung des Bildes von Fischen, die sich in assyrischen Kriegsannalen nachweisen läßt, als Stütze für diese Auslegung heranzieht, so muß er selbst dabei zugeben, daß dieses Bild dort ganz folgerichtig bei Belagerung von Seestädten, nicht aber bei Bergstädten wie Samaria bevorzugt wird; der Hinweis Gressmanns leistet also nicht den Dienst, den er leisten soll. Das ונשׂא אתכם ist, trotzdem es grammatisch nicht unmöglich wäre, doch in dem anschaulich konkreten Stil des Spruches kaum ursprünglich; ich lese daher וְנִשָּׂאֶתֶן und sehe in אתכם einen dittographischen Abschreibefehler. Auf diese Weise kommt der Parallelismus der Gedanken auch formal besser zur Geltung. Die Auslegungen, die in v 2f (Marti) oder in v 3 (Budde) an die Leichen der Frauen denken, haben die Schwierigkeit gegen sich, daß unter diesen Umständen nach der Anrede der Frauen v 1 die Ankündigung ihres Todes nicht fehlen dürfte, wenn das Wort nicht von Anfang an mißverständlich sein soll; und es ist nicht die Art des Amos, nur in schwer verständlichen Andeutungen von dem Gericht zu reden, eher das Gegenteil ist der Fall. Zu dem Sinn von אחריתכן = euer Rest, d. h. was von euch übrig ist, ist die gleiche Bedeutung des Ausdrucks 9, 1 (8, 10) zu vergleichen. Die Textschwierigkeiten von v 3 sind nicht so groß, daß man wie Valeton, Köhler, Balla auf ihre Wiedergabe zu verzichten gezwungen wäre. פרצים — eigentlich פְּרֻצִים = genötigt[1] — ist wie andere Formen in diesem Spruch von einem Abschreiber zum Masculinum gemacht worden und hat dann zu dem mißverstandenen פְּרָצִים = Risse geführt; ursprünglich stand wohl die weibliche Form des Partizips pass. = פְּרֻצוֹת; das folgende Wort ist nach LXX תּוּצָאנָה zu punktieren, so daß sich ein guter Sinn ergibt: „Wider euren Willen werdet ihr fortgetrieben, eine hinter der andern“. Sellin erkennt hier mit Recht das Bild der widerspenstigen Kühe wieder, unter dem die Exilierung der Frauen geschildert wird. Auch in der zweiten Vershälfte ist mit LXX die passive Form הֻשְׁלַכְתֶּן und mit Sellin הַרְמוֹנָה zu lesen. Da nach Dt 3, 8—11 (vielleicht auch Ps 68, 16) der Hermon als der „Basansberg“ gelten darf, so haben wir in

[1] Vgl. I Sam 28, 23; II Sam 13, 25. 27; II Kg 5, 23. — Sellin schlägt die Nebenform פְּצִירִים vor.

unserem Spruch denselben Gedanken wie 1, 5 (vgl. 9, 7), daß die Verbannten dahin müssen, wo sie herkommen, und die schon bei 3, 11—15 bemerkbare Tendenz des Profeten, am Ende des Spruches wieder zum Anfang zurückzukehren. In dieser Konzentration auf einen Punkt, die dem Gedanken des Spruches eine kräftige, geschlossene Wirkung sichert, verrät sich der rhetorische Charakter des Wortes, und liegt zugleich auch die Berechtigung, den Spruch als rednerische Einheit für sich abzugrenzen. Wir erhalten folgenden Wortlaut:

4, 1 Höret dies Wort, ihr Basanskühe auf dem Berge Samariens,
die die Niedrigen unterdrücken und die Armen zertreten,
die da sagen zu ihren Herren: Schaff herbei, daß wir Gelage halten.
2 Geschworen hat der Allherr Jahwe bei seiner Heiligkeit:
Fürwahr, siehe, es kommen Tage über euch,
da werdet ihr fortgeschafft mit Hacken,
und, was von euch übrig ist, mit Stacheln,
3 und wider euren Willen werdet ihr hinausgetrieben,
eine hinter der andern,
und werdet verstoßen nach dem Hermon
ist der Spruch Jahwes.

Zu dem Verständnis des Inhalts ist, nach dem, was über den Wortlaut gesagt worden ist, nur noch weniges zu bemerken. Das Scheltwort bringt zunächst den allgemeinen Vorwurf der Bedrückung der Armen, der die Frauen natürlich nur indirekt trifft. Amos will zeigen, wie jene Bedrückung der Armen von seiten der Männer durch die Begehrlichkeit und den luxuriösen Aufwand ihrer Frauen bedingt ist, wenn er sie zu ihren Männern sprechen läßt: Schaff herbei, daß wir Gelage halten. Vermutlich denkt der Profet bei dem Schicksal, das die Frauen treffen wird, an eine Exilierung durch Feindeshand; doch ist es vielleicht bei der Eigenart des Spruches, der ganz von dem in dem Scheltwort gewählten Bild beherrscht wird, nicht geraten, dieser Frage ein allzu großes Gewicht beizulegen. Auf keinen Fall ist es so, daß eine bestimmte Gerichtsvorstellung für die Gestaltung des Wortes ausschlaggebend gewesen ist.

Der Aufbau des Spruches vollzieht sich in ähnlichem Gedankengang wie derjenige von 3, 9—11. Der doppelsinnigen Anrede folgt — noch in der Form der Anrede und doch zugleich den Charakter des Scheltworts tragend — das Urteil des Profeten in Gestalt einer Aussage über die Angeredeten (3. Pers. vgl. 3, 9 u. 10). Daran schließt sich, mit besonderer Einleitung, die noch stärker als 3, 11 die Antithese der Gedanken markiert (unmittelbarer Einsatz v 2 und הנה), das

Drohwort an. Die harmonische Durchführung der Metapher [1] gibt dem Ganzen neben den zahlreichen gedrungenen Partizipialformen ein markantes Gepräge. Es ist reizvoll zu sehen, wie bei aller Gedrungenheit doch ein lebendiger Wechsel der Formen zutage tritt. Der in der Absicht, die Aufmerksamkeit zu fesseln, etwas breiter angelegten Einleitung folgen mit schlagartiger Wucht die kurzen Partizipia des Scheltworts, an dessen Ende die direkte Rede der Frauen — man bedenke, daß in dem gesprochenen Wort hier der Tonfall ein anderer ist — recht lebhaft wirkt. Darauf wieder in fast gemächlicher Breite die Einführung des Gottesworts. Die Spannung wird durch solche Verlangsamung des Rhythmus der Gedanken nur vergrößert. Das Gerichtswort, das durch seine passiven Verbalformen den Eindruck des unheimlichen Schicksals, dem sie sich gegen ihren Willen fügen müssen, unterstützt, läßt an konkreter Anschaulichkeit nichts zu wünschen übrig und ist durch das eigentümliche Spiel der Beziehungen zwischen Bild und Sache in jedem seiner Ausdrücke von einer prickelnden Lebendigkeit.

Die Existenz eines Amoswortes gegen die Frauen zeugt von dem richtigen Empfinden des Profeten, daß in der entarteten Lebensführung der Frauen der tiefste Grund und Maßstab der Korruption liegt. Mit seinem Urteil rührt Amos an den inneren Widerspruch, der zwischen eigentlich weiblichem Wesen und der rohen, gefühllosen Vergewaltigung armer Menschen sich auftut. Der Gedanke des Gewaltsamen ist auch der Grundton, auf den das Gerichtswort gestimmt ist. Hier liegt der beherrschende Grundgedanke des Spruchs: der gewalttätigen Art der Frauen wird eine andere Gewalt entgegengestellt (vgl. die Asyndese v 2), unter die sie sich werden beugen müssen, ob sie wollen oder nicht. Es ist die Gewalt des heiligen Gottes. Wir stehen hier vor derselben religiösen Dialektik, wie sie uns in dem Gedicht 1, 3ff (bes. 2, 8f) schon einmal bei Amos begegnet ist. Auch dort setzt Amos wie hier den Äußerungen menschlicher Gewalt den heiligen Namen Gottes entgegen, und zwar ist ihm beide Male die Heiligkeit Gottes nicht einfach identisch mit einer bloß sittlichen Reaktion der Gottheit auf einzelne menschliche Verfehlungen, sondern umfaßt die Erhabenheit göttlicher Majestät überhaupt, wie sie sich dem gesamten menschlichen Dasein gegenüber Geltung verschafft. Wie Amos einerseits mit allgemeinen Ausdrücken von der Entartung des Menschen redet, so sieht er auf der andern Seite die Gottheit in grundsätzlichem Gegensatz zu diesem Menschenwesen, der sich bei der Überlegenheit Gottes gegen-

[1] Vgl. König, Stilistik, 274.

über den Menschen mit unerschütterlicher Notwendigkeit in der Vernichtung solchen Menschentums äußern muß. Es ist nicht alles gesagt, wenn man den Standpunkt des Amos mit Klassenhaß oder sozialem Empfinden umschreiben wollte; es handelt sich auch bei unserem Spruch um die Logik eines von Anfang bis zum Ende gottbezogenen Denkens.

IX. Gegen den Kult an den Heiligtümern. 4, 4—5.

Hier öffnet sich der Blick in eine andere Welt. Nicht mehr das Großstadttreiben in der Residenzstadt Samaria steht dem Profeten vor Augen, sondern der kultische Betrieb an den großen Heiligtümern des Landes. Es besteht Grund, anzunehmen, daß das Wort in Betel selbst gesprochen ist; vielleicht, wie Marti vermutet, anläßlich eines Festes daselbst. Procksch denkt zwar an Samaria, da Amos nicht zugleich in Betel und Gilgal reden könne, doch zwingt der Text nicht unbedingt zu dieser Annahme. Im übrigen ist die Frage von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist die Entscheidung über das Ende des Spruchs. Die Mehrzahl der Ausleger rechnet auch die vv 6—12 zu dem Wort des Amos über den Kultus. Allein die Beachtung des stilistischen Aufbaus spricht für die Abtrennung von v 4—5 als einer besonderen Einheit. Die Gründe für die Selbständigkeit von v 6—12 werden später zur Sprache kommen. Im Bezug auf 4, 4f ist zu bemerken, daß v 5 schon durch die Schlußformel von den folgenden Versen abgegrenzt wird; und die beiden Verse, die sich als ironische Aufforderung gegenüber dem durch die Kehrverse sich deutlich als Einheit dokumentierenden Gedicht 4, 6—12 klar abheben, lassen sich als abgeschlossene Verurteilung des Kultus gut verstehen, ohne daß eine Fortsetzung erforderlich wäre (gegen Sellin). Es soll damit nicht geleugnet werden, daß spätere Reflexion einen gewissen gedanklichen Zusammenhang zwischen 4, 4f und 4, 6—12 und auch 5, 4f konstruieren konnte (vgl. Baumann, Budde), und daß dieser sekundäre Zusammenhang der Anlaß gewesen sein mag, weshalb diese Stücke in der schriftlichen Fassung hintereinander[1] Platz gefunden haben. Aber in der einstigen mündlichen Prägung, die zu erkennen für das Verständnis grundlegend ist, kommt dem Spruch 4, 4f die Bedeutung einer besonderen Einheit zu (vgl. Gressmann, Köhler, Balla; auch Guthe, allerdings vermutet letzterer eine Drohung [3, 14 oder 8, 10?] am Ende).

Der Text ist unversehrt überliefert. Löhr vermißt zwar eine feierliche Anrede; dies liegt bei ihm aber darin begründet, daß er unter

[1] Es muß beachtet werden, daß die Stimmung der beiden Stücke ganz verschieden ist; 5, 4f ist ernst, 4, 4f ironisch gemeint.

dem Einfluß seines Kompositionsversuchs auch hier nur die vornehmen Kreise der Israeliten angeredet wissen möchte; dann wäre allerdings eine solche Anrede am Platze. Denkt man jedoch, was bei weitem natürlicher ist, an die in Betel versammelte Menge der Wallfahrer, so ist eine besondere Anrede nicht erforderlich. Auch ist es nicht nötig, mit Marti, Oettli in 4b ein בֹּאוּ im Text zu ergänzen, denn die Kürze der Asyndese gehört zur stilistischen Eigentümlichkeit des ganzen Spruches und vermehrt, wie Budde richtig erkannt hat, die Kraft der Worte; nicht einmal ein וְ vor הַרְבּוּ (Hieronymus, Oettli, Stärk, Gressmann u. a.) dürfte zu ergänzen sein. Auch der inf. abs. קַטֵּר ist zu dieser gedrungenen Stilform zu zählen und kaum mit Oort, Stärk, Oettli, Marti, Duhm in den impt. קַטְּרוּ zu verbessern[1]. Als verfehlt muß der Versuch von Praetorius[2] angesehen werden, der unter der Voraussetzung, daß Amos mit diesem Spruch den Götzendienst geißeln wolle, v 4b lesen will „bringt den Rindern (לִבָּקָר) eure Opfer dar, der Himmelskönigin (לִמְלֶכֶת שָׁמַיִם) eure Zehnten". Weder in diesem noch in andern Worten des Amos ist eine Spur zu entdecken, die auf eine direkte Polemik gegen den Götzendienst schließen läßt; es handelt sich vielmehr, wie meist auch anerkannt, um den regulären Jahwekultus in Betel und Gilgal. Die überlieferte, ursprüngliche Gestalt des Spruches ist folgende:

4, 4 Kommt nach Betel und — frevelt,
nach Gilgal — frevelt noch mehr
und bringt am Morgen eure Opfer dar,
am dritten Tage eure Zehnten,
5 verbrennt Gesäuertes zum Dankopfer
und kündigt laut freiwillige Opfer an,
denn so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel
ist der Spruch des Allherrn Jahwe.

Der Spruch unterscheidet sich in seiner Anlage wesentlich von den bisherigen. Seine besondere Form als ironisch gemeinte Aufforderung ist wohl daraus zu erklären, daß Amos sich dabei an den Stil eines Wallfahrtsliedes (vgl. H. Schmidt) oder einer andern liturgischen Form priesterlicher Aufforderung (vgl. Psalm 48, 13; 100, 4; 95, 6 u. ö.) anlehnt. Dadurch ist die eigenartige Struktur des Spruches gegeben und leichter verständlich, als wenn man mit Balla[3] ein — wenn auch ironisches — profetisches Mahnwort darin erblickt. Die Pointe des Spruches folgt gleich auf die erste Aufforderung. Mochte man sonst

[1] Vgl. 5, 23 הסר.
[2] ZAW 1915, 14; von Praetorius, 13f wieder aufgegeben.
[3] S. 39.

im Sinne des Aufrufs weiterfahren: „und naht euch eurem Gott", Amos sagt genau das Gegenteil: „und frevelt". Das Wort פשע heißt eigentlich „abfallen", „sich auflehnen"[1]; also auch hier stärkste Paradoxie, die um so verletzender wirkt, als es die heiligsten Bräuche im Leben der Israeliten sind, die der Profet rücksichtslos in den Staub zieht. Bei dem Hinweis auf Gilgal — man stelle sich dabei den Profeten vor mit einer Handbewegung in der Richtung des Ortes zeigend — wird man wohl an ein nordisraelitisches Heiligtum zu denken haben, das mit Sicherheit bis jetzt noch nicht festgestellt werden konnte[2]. Der kurz abgerissene Stil fügt sich trefflich zu der Absicht, wie ein Donnerschlag in die Stimmung religiöser Befriedigung zu treffen.

Das Urteil über die Wallfahrt nach den Heiligtümern und deren Gottesdienst ist gesprochen, und so ist es die Aufgabe der in v 4b u. 5 folgenden Worte, die verschiedensten Kultusformen unter dieses Urteil einzubeziehen. Nicht gesetzeswidriger Kult oder kultischer Übereifer (Hitzig, Orelli, dagegen mit Recht Wellhausen), aber auch nicht falscher Kult im Gegensatz zum wahren ist es, was unter das Urteil des Amos fällt, sondern der legitime Jahwekult, wie er zur Zeit des Amos in Übung war. Gleich am Morgen nach der Ankunft der Wallfahrer wurde das gebotene Opfer dargebracht, und das dreitägige Fest (Ex 19, 10. 15) mit der Ablieferung des Zehnten (Gen 28, 22; I Sam 10, 3) beendet. Besondere Dankopfer von Gesäuertem, was später nicht mehr allgemein gestattet war, und freiwillige Opfermahlzeiten, zu denen man durch Ankündigung Freunde und Arme einladen ließ, füllten die heilige Zeit an heiliger Stätte aus. Das waren erhebende Stunden für die Festteilnehmer, „so liebte man es" im Volke Israel[3]. Nichts nimmt Amos von seinem Urteil aus, alles, was der Menge als ihr Höchstes gilt, ist ihm Frevel; womit sie Jahwe besonders nahe zu kommen und ihm ihre Treue zu beweisen glaubt, gerade das ist Abfall, Untreue in den Augen des Profeten und seines Gottes. Schneidender kann der Gegensatz zwischen Profet und Volk kaum zum Ausdruck gebracht werden, als es hier geschieht. Auch die kurzen, harten Stilformen (Asyndese v 4aβ. 5aβ; der inf. statt des weicheren impt. v 5aα) unterstützen wirkungsvoll die Schärfe des Wortes. Daneben wird man auch beachten müssen, daß, nachdem das allgemeine Urteil in v 4a vorweggenommen ist, gedrungene Kürze in der folgenden Einzelaus-

[1] Vgl. Köhler, ZAW 1928, 213ff.

[2] Bei Sichem, so Sellin, Procksch; oder bei Betel, so Marti?

[3] Weshalb der Satz „so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel" als deuteronomischer Zusatz getilgt werden solle (Sievers-Guthe, Winter), ist nicht recht einzusehen; mit Recht bemerkt Köhler dazu, daß dann die Ironie zerstört werde.

führung vom rhetorischen Gesichtspunkt aus geboten ist. Das ist natürlich von Amos nicht erst überlegt, sondern intuitiv trifft er den richtigen Rhythmus der Sprache; wir erkennen darin die angeborene Meisterschaft des Redners. Erst mit dem letzten Satz „so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel" wird die Diktion etwas breiter. Hier gibt der Profet seinen Hörern noch einmal Gelegenheit, sich auf ihr Verhalten unter dem Eindruck des göttlichen Urteils zu besinnen, er blickt am Ende des Spruches zurück auf den Anfang (vgl. 3, 8. 11. 14; 4, 3): Was ihr liebt, ist Frevel vor Gott! In dem beißenden Spott des Wortes offenbart sich die tiefe Kluft zwischen ihrem Gott, dem sie im Kult sich nahe wähnen, und dem Gott der Wirklichkeit, wie ihn Amos sieht.

Diesen unversöhnlichen Gegensatz wird man im Auge behalten müssen, wenn man dem religiösen Gehalt des Spruches auf die Spur kommen will. Man kann darum auch nicht sagen, Amos verwerfe die Entartung des Kultus nach irgendeiner Seite hin, während er gegen den Kultus an sich nichts einzuwenden habe [1]. Hätte Amos gegen einen „falschen" Kultus auftreten wollen, so müßten v 4b und 5a von anderen Dingen reden, als gerade von den auch sonst im A.T. genannten Bräuchen des regulären Jahwekultus. Die Bemühung des Profeten, möglichst umfassend das zu treffen, was gottesdienstlicher Festbrauch war, zeigt deutlich, daß er den gesamten Kultus, und zwar grundsätzlich, bekämpft. Dann wird man auch der Meinung des Profeten nicht voll gerecht, wenn man wie Sellin den Gegensatz etwa so formuliert: zur Entsündigung zog man nach dem Heiligtum, zur Mehrung der Sünde gereicht es, im Sinne des Amos. Das Sühnemotiv hat wohl da und dort in vorexilischer Zeit schon eine Rolle im Opferkultus gespielt, denn Sühneopfer gibt es, seit es Opfer gibt; aber es ist nicht berechtigt, sämtliche Kultbräuche, die Amos in unserem Zusammenhang nennt, unter den Begriff der Entsündigung zu fassen. Die zentrale Stellung, die der Sühnegedanke im Kultus der nachexilischen Zeit inne hat, ist für die Zeit des Amos nicht nachzuweisen [2], und schließlich hätte Amos von dem Sühnekult nicht gut sagen können: so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel! Hier darf also der Gegensatz nicht gesucht werden, Amos will nicht sagen, daß durch das opus operatum des Kultus [3] die ethische Verpflichtung Jahwe gegenüber gelähmt werde, und der Kultus von der Aufgabe, nur dem sittlich Guten nachzustreben, ablenke (Sellin) [4]; das Merkwürdige an diesem Spruch ist doch, daß Amos eine solche

[1] König, Gesch. d. atl. Rel., 250 denkt an die Stierbilder im Jahwekult.
[2] Vgl. Wendel, Das Opfer in d. altisr. Rel. 1927, 56ff besond. 81.
[3] So Oettli, Der Kultus bei Amos u. Hosea 1895, 32 und Procksch.
[4] Vgl. Kittel, 327 Anm.

ethische Reflexion gar nicht in den Gedankenkreis über den Kultus hereinzieht und, wie man es bei einer derartigen Tendenz erwarten müßte, sein Urteil gegen das gottesdienstliche Leben mit ethischen Motiven begründet, oder anstelle der kultischen Forderung ein klares moralisches Gebot stellt, sondern daß er einfach auf dem Gegensatz zwischen Gott und Kult stehen bleibt [1]. Das Wort mußte daher auf die Hörer verblüffend, ja geradezu verwirrend wirken. Seine Spitze ist so direkt und grundsätzlich gegen den gesamten Kultus gerichtet, daß es weniger die Folgen des Kultus auf ethischem Gebiet als vielmehr die in dem Kultus selbst in Erscheinung tretende Grundhaltung des Menschen der Gottheit gegenüber zu treffen beabsichtigt. Man kann aus dem Wort „so liebt ihr es ja" und aus der absichtlichen Bezeichnung „eure Opfer" und „eure Zehnten" noch erkennen, wie das vom Profeten gemeint ist; der Kultus ist das Handeln des Menschen mit der Gottheit bei dem menschliche Wünsche und Interessen im Vordergrund stehen, für welche die Gottheit durch allerlei Mittel gefügig gemacht werden soll. Es ist im Sinne des Amos das selbstgewählte Verhältnis zu Gott (vgl. Wellhausen), das er von seinem Standpunkt aus verwirft. Und dieser Standpunkt ist ein der Kultreligion direkt entgegengesetzter. Für Amos gibt es überhaupt kein Handeln mit Gott vom Menschen aus (vgl. 7, 7 f; 8, 1 f), sondern nur ein Handeln Gottes mit dem Menschen von Gott her. Darum ist für ihn der ganze Kultus eine Unmöglichkeit. Amos steht zu sehr unter dem Eindruck des erhabenen Gottes, als daß er von da aus einem Verhalten noch Sinn abgewinnen könnte, bei dem der Mensch sich auf dieselbe Ebene mit der Gottheit stellt, oder sogar versucht, die Gottheit seinen persönlichen Zwecken dienstbar zu machen [2]. Der Profet lebt in einer andern religiösen Welt, er versucht nicht etwa eine Brücke zu schlagen zwischen der religiösen Einstellung der Israeliten und seiner eigenen; sein Wort enthält weder Mahnung noch Begründung, sondern ist das jede Diskussion ausschließende Zeugnis unter dem Einfluß eines durchaus andersartigen Gotterlebens, das in ihm mächtig ist. Wir können die Kraft des religiösen Erlebens noch nachempfinden, wenn wir bedenken, daß sie dem Profeten den Mut gab, an heiliger Stätte gegen die gesamte Welt einer altüberlieferten Frömmigkeit, unbekümmert um die Wirkung seiner Worte, in die Schranken zu treten.

[1] Es ist nicht zu ersehen, woher Marti das Recht nimmt, von diesem Zusammenhang zu sagen „wie in dem Motto 3, 2 tritt hier deutlich der durchaus sittliche Charakter der Profetenreligion hervor, Recht und Sitte sind der Kern und das Wesen der Religion, der Kultus ist nur seine Schale und seine Wertschätzung, wenn der Kern fehlt, ein Frevel"; von alledem sagt der Spruch nicht ein Wort.

[2] Vgl. Weiser, Religion u. Sittlichkeit d. Genesis, 58 ff.

X. Israels Verstockung. 4, 6—12 (13)[1].

Nachdem es sich gezeigt hat, daß der Kultusspruch 4, 4f einer Ergänzung durch 4, 6ff nicht bedarf, ist zunächst die Frage zu beantworten, ob in dem vorliegenden Gedicht der Gedanke von 4, 4f weitergeführt wird. Es soll nicht bestritten werden, daß die schriftliche Überlieferung der Amosworte unter dem Gesichtspunkt eines, allerdings erst nachträglichen Zusammenhangs zwischen den beiden Worten über den Kultus 4, 4f und 5, 4f zustande gekommen sein kann, wobei 4, 6ff mit 4, 4f als Einleitung und 5, 4f als erläuterndem Abschluß (vgl. Baumann, Budde) ein Ganzes bilden sollte, das sich deutlich abhob von den Worten gegen die Bewohner Samariens (3, 9—4, 3) einerseits und anderseits von den Weherufen in c. 5 und 6[2]. Diese Verbindung mit den Kultsprüchen lag insofern nahe, als die Worte des Kehrverses „und ihr habt euch nicht zu mir bekehrt" leicht von Späteren auf das Sichhinwenden zu Jahwe in kultischem Sinne mißdeutet werden konnten, und so eine Klärung solchen Mißverständnisses durch eine deutliche Ablehnung des Kultus, wie sie in 4, 4f und 5, 4f ausgesprochen ist, den Anlaß gegeben haben mag zu solcher Zusammenfassung bei der schriftlichen Fixierung der Amosworte.

Schon allein dieser Gedankengang ist imstande, den sekundären Zusammenhang von 4, 6—12 mit den Kultsprüchen aufzuzeigen, da sonst 4, 4f am Anfang dieser Gesamteinheit kaum an seinem ursprünglichen Platze wäre. Daß eine durch den Zusammenhang mit den Kultsprüchen bedingte Gedankenverbindung nicht der eigentliche Grundgedanke des mündlich geprägten Spruches gewesen ist, geht weiter daraus hervor, daß der Kultus mit keinem Wort in 4, 6—13 erwähnt wird; von einer Gegenüberstellung des rechten und falschen Jahwesuchens (Nowack) ist nichts in dem Spruch selbst zu erkennen. Auch 5, 4f kann nicht ursprüngliches Schlußwort zu 4, 6—12 gewesen sein, denn der Ansatz zur Gerichtsdrohung 4, 12 verlangt hinter sich ein Gerichtswort und nicht eine Einladung zum rechten Gottsuchen.

Man hat daher die Verbindung zwischen 4, 4f und 4, 6ff in einer gewissen Ironie finden wollen, mit der 4, 6ff den Gedanken von 4, 4f weiterführe. Diese Verbindung kleidet z. B. Marti in die Worte: „Ihr habt ja allen Grund, diesen Kultus zu lieben, Jahwe hat euch ja sein Wohlgefallen und seine Zufriedenheit kundgetan mit allerlei —

[1] Die text- und literarkritischen Fragen zu diesem Spruch habe ich ZAW 1928, 49ff schon behandelt.

[2] Die Totenklage 5, 1—3 fügt sich nach Entfernung von 5, 4—6 sehr gut an die Weherufe an, die mit 5, 7 beginnen, s. u.

Heimsuchungen und Plagen." Man muß sich allerdings dabei fragen, ob eine solche Selbstironie im Munde Jahwes vereinbar ist mit dem Ernst, der durch den ganzen Spruch und besonders in dem Kehrvers hindurchklingt. Ich glaube kaum, daß auch nur einer von den Hörern eine solche Ironie aus den Worten von 4, 6—12 hätte heraushören können. Eher noch könnte man der Gedankenverbindung mit 4, 4f ein Verständnis abgewinnen in dem Sinn, den ihr Meinhold [1] gegeben hat. Er bezieht — darin folgen ihm Procksch und Sellin — die Plagen nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft und meint, beide Stücke entsprächen einander: In 4, 4f sei von der Häufung der Gaben für Jahwe die Rede, denen Gott — ironisch — seine „Gaben", die Plagen, gegenüberstelle: „Bringt ihr nur eure Gaben, so will ich denn auch meine Gaben bringen." Eine solche Ironie wäre an sich schon denkbar; allein es erheben sich gegen die Deutung der Heimsuchungen auf die Zukunft recht gewichtige Bedenken. Zunächst redet 4, 4f nicht von einer Häufung der Gaben Israels für Jahwe, der dann eine Häufung der Gaben Jahwes für Israel entsprechen könnte. Dann kann man mit Budde den Einwand von der Grammatik her nicht unterdrücken, daß die Perfekta und Imperfekta consecutiva (יאכל v 9 drückt die Wiederholung aus) schwerlich auf die Zukunft zu deuten sind. Das וְגַם־אֲנִי v 6 muß nicht notwendig als Gegensatz zu dem כֵּן אֲהַבְתֶּם v 5 gefaßt werden; es ist ebensogut möglich — und dies scheint mir von der stilistischen Seite aus betrachtet (vgl. unten), richtiger — וְגַם auf das folgende וְגַם v 7 zu beziehen in dem Sinne von „sowohl ... als auch". Außerdem zeigt der Ausdruck מנעתי v 7, daß man nicht einfach von dem נתתי v 6 aus auf Gaben Jahwes schließen darf. Schließlich gilt auch von diesem Erklärungsversuch, was gegen die Deutung Martis einzuwenden war, eine derartige Selbstironie im Munde Jahwes läßt sich nicht vereinbaren mit der ernsten Gottesauffassung, die uns bei Amos sonst überall begegnet. Geradezu unmöglich wird die Deutung auf die Zukunft durch den Wortlaut des Kehrverses. Würde das Gedicht von kommenden Plagen, und dann auch der Kehrvers natürlich von ihrer Wirkungslosigkeit reden, so wäre damit die Ohnmacht Jahwes zugestanden, und jede weitere Gerichtsdrohung zur gleichen Wirkungslosigkeit verdammt; daß Amos, dem es immer darauf ankommt, die aller menschlichen Wesen überlegene Macht Jahwes hervorzuheben, seine Worte nicht in diesem Sinne gemeint haben kann, bedarf wohl keiner weiteren Begründung.

Man wird daher bei den Plagen an Ereignisse der Vergangenheit

[1] S. 38f.

zu denken haben. Daß wir aus der Regierungszeit Jerobeams II. von solchen Katastrophen, wie sie in v 4, 6 ff erwähnt werden, keine Nachricht besitzen, spricht nicht dagegen (gegen Sellin), denn das argumentum e silentio hat bei der Dürftigkeit der Quellen, die wir hierfür heranziehen können, nicht viel zu sagen, und dabei ist noch nicht einmal ausgemacht, daß Amos wirklich nur auf die jüngste Vergangenheit anspielt (gegen Procksch, Sellin). Aus der Anrede mit „euch" geht noch nicht notwendig hervor, daß es sich um eigene Erlebnisse der Angeredeten handelt; gebraucht doch der Profet 2, 9 ff und wohl auch 3, 2 diese Anrede, wenn er von der geschichtlichen Tatsache der Erwählung und des Sieges Israels über die Amoriter spricht, wobei es außer Zweifel steht, daß ein Datum aus der Geschichte ihres Volkes, aber nicht ein persönliches Erlebnis der Angeredeten in Frage kommt. So wird man auch die erwähnten Plagen nicht ausschließlich in der Regierungszeit Jerobeams II. zu suchen haben. Endlich vermißt Sellin für vergangene Ereignisse die konkreten Züge, wie Orts-, Zeit- und Personenangaben. Aber es ist nicht die Absicht des Amos, jene Ereignisse nach ihren einzelnen Umständen genau zu beschreiben, sondern einen tiefen, furchterweckenden Eindruck von dem Walten Jahwes in der Vergangenheit des Volkes zu geben; zu diesem Zweck streift er die verschiedenartigsten, zahlreichen Katastrophen, reiht sie dicht aneinander, so daß sie Schlag auf Schlag folgen und dem Ganzen einen atemraubenden Rhythmus verleihen, in dem eine breite Darstellung nach Einzelzügen keinen Platz hat. Diese Gedrungenheit des Stils ist in der lebendigen Situation des Wortes psychologisch wohl begründet, ja, man muß sich wundern, wie viel Konkretes in diesen kurzen Worten noch gesagt wird.

Der letzte Grund für die Sonderexistenz des Spruches in seiner mündlichen Gestalt muß aus dem Gesamtverständnis seines Inhalts sich rechtfertigen; der Text, der Aufbau und vor allem der Abschluß des Spruches bedarf zu diesem Zweck einer eingehenden Betrachtung. Stilistisch werden die Verse 6—11 zusammengehalten und von dem Vorhergehenden als etwas Besonderes abgehoben durch den Kehrvers. Dieser Unterteilung in Strophen geht parallel ein bis ins Einzelne durchdachter Aufbau der Strophen selbst. Was schon bei den vier ersten Visionen und bei dem Einleitungsgedicht 1, 3 ff zu beobachten war, kehrt hier wieder; es gehören trotz aller freien Handhabung der Sprache durch den Profeten je zwei Strophen äußerlich und innerlich zusammen, ein Umstand, der aus der Psychologie der Rede sowohl von seiten des Redners als auch von der Seite der Hörer im Interesse einer stärkeren Einprägungsmöglichkeit zu verstehen ist. Der Spruch

geht gleich in medias res; aber er ist darum noch nicht „ein Torso an Haupt und Füßen“ [1].

Das erste Strophenpaar ist durch die gemeinsame Einleitung וְגַם־אֲנִי bzw. אָנֹכִי und durch die einander entsprechenden Verbalformen נתתי und מנעתי äußerlich verknüpft. Dieses äußere Band steht im Dienst einer inhaltlichen Verwandtschaft. Auch die beiden Heimsuchungen Jahwes, von denen der Profet zunächst redet, gehören gedanklich zusammen: es sind Hunger und Durst. Die Diktion ist knapp und wuchtig; demgegenüber fällt die Breite von v 7b auf und erweckt schon von stilistischem Gesichtspunkt aus Bedenken gegen die Echtheit des Satzes. Dazu kommt noch eine sachliche Erwägung. Der Gedanke des Mangels an Trinkwasser (v 8 לִשְׁתּוֹת מָיִם) wird hier verlassen, denn sowohl die Bemerkung v 7a „als es noch drei Monate bis zur Ernte war“ als auch v 7b, daß es auf eine Stadt und ein Feld regnete, auf das andere jedoch nicht, fassen die Wassernot in ihrer Bedeutung für die Landwirtschaft, ein Gedanke, der von Amos erst in v 9 eingeführt wird. Diese Beobachtung und dazu der behagliche, umständliche Stil (viermal erscheint das Verbum מטר, je zweimal על־עיר אחת und חלקה, dazu noch der breite Relativsatz) [2], wobei die Verba im Unterschied zu v 7a auf die Zukunft weisen, legen die Vermutung nahe, daß ein Leser, der den Unterschied zwischen den Gedanken der zweiten und dritten Strophe nicht bemerkt hat, sondern darin irrtümlich dieselbe Plage sah, mit diesem Zusatz erklären wollte, wie es kam, daß eine Stadt zur andern wankte, und zugleich dabei an die Folgen des Wassermangels für die Landwirtschaft (חֶלְקָה ... תִּיבַשׁ) dachte [3]. In v 8 ist vielleicht וְלֹא יִשְׂבָּעוּ ein späterer, erläuternder Zusatz, der vor וְלֹא שַׁבְתֶּם graphisch gut zu verstehen wäre.

Ähnlich wie das erste Strophenpaar sind auch die beiden folgenden Strophen untereinander formell und sachlich enger verbunden. Die äußere Verwandtschaft zeigt sich in der Anordnung der Verbalformen, die schon Löhr bemerkt hat: in beiden Strophen folgen einander je zwei Perfekta, denen sich ein Imperfektum anschließt. Dem entspricht der sachliche Zusammenhang: schildert v 9 den Verlust von Lebensmitteln, so v 10 den Verlust des Lebens, oder man kann die Plagen auf den gemeinsamen Nenner bringen: Unglück im Frieden und Krieg. Bei der Erwähnung der Pest v 10 wird man an den Zusammenhang zwischen Krieg und Seuchen zu denken haben. Im Rahmen des Ge-

[1] Gegen Köhler; vgl. auch zu v 12.

[2] Vgl. dagegen die Kürze der Zahlenklimax in dem echten v 8a.

[3] Zur Streichung vgl. Stärk; zu Löhrs und Gressmanns Versuch v 7b beizubehalten, vgl. Weiser a. a. O., 54.

samtaufbaus stellen diese Plagen gegenüber denen des ersten Strophenpaars eine Steigerung dar; sie tritt auch hervor in der größeren Wucht der Verba „ich schlug", „ich ließ austrocknen" [1], „ich mordete", die für die Schilderungen der Heimsuchungen gewählt sind. Da es die Absicht des Profeten ist, einen möglichst starken Eindruck von dieser Art des göttlichen Waltens zu wecken, so ist kein Grund einzusehen, weshalb die Heuschreckenplage (Sellin) oder anderes in v 9 Ergänzungen sein sollen. Unter den Gedanken der Vernichtung der landwirtschaftlichen Erzeugnisse reihen sich sämtliche in dem Vers aufgeführten Plagen gut ein. Und gerade an dem Zweck des Amos gemessen, ist eine möglichste Mannigfaltigkeit dieser Plagen stilistisch unbedenklich, sie erhöht, im Gegenteil, den gewollten Eindruck. Unter demselben Gesichtspunkt muß auch v 10 beurteilt werden. Pest und Kriegsverluste schließen einander nicht aus, sondern gehören hier sowohl sachlich als auch stilistisch zusammen. Man wird daher auch im Interesse der reichen Mannigfaltigkeit weder die Erwähnung der Kriegsplagen (so Sievers, Guthe, Marti, Nowack, Budde) noch der Pest (Duhm, Sellin) als Zusatz streichen dürfen. Das stilistisch etwas umständliche בְּדֶרֶךְ v 10 a α dürfte späterer Zusatz sein, der sich als Dittographie zu דֶּבֶר leicht erklären läßt. Zu דֶּבֶר מִצְרַיִם ist der Parallelausdruck שְׁחִין מִצְרַיִם Dt 28, 27 zu vergleichen[2]. Die Wendung עִם שִׁבְיֵ סוּסֵיכֶם ist nur lose angefügt und fällt gegen das Vorhergehende nicht nur syntaktisch, sondern auch inhaltlich merkwürdig ab; wenn die Jungmannschaft tot ist, was hat da noch der Verlust der Pferde zu bedeuten! Ich vermute, daß das עם, das ich mit dem vorhergehenden Satz verbinde und dann בַּחוּרֵי הָעָם lese, den Anlaß zu dieser Glosse gegeben hat. Auch in v 10 b ist der Gedanke an den Krieg beibehalten; מַחֲנֵה wird auch von Budde mit Recht als Kriegslager gedeutet. Der überlieferte Wortlaut, der von dem Aufsteigen des Gestanks der verwesenden Leichen redet, fügt sich allerdings schlecht in den Zusammenhang. In dieser Form würde das, was in v 10 a α gesagt ist, hier weiter ausgesponnen; aber gerade solche zurückgreifende Breite ist nicht der besondere Stilcharakter des Stückes; im Gegenteil, Amos schildert hier skizzenhaft mit wenigen, kurzen Strichen. Zudem wäre das Aufsteigen des Gestanks der Leichen keine eigentliche Plage, die sich ebenbürtig den andern anreiht. Diese Beziehung zur Pestplage in v 10 a α scheint mir eine spätere, irrtümliche Entdeckung eines Lesers

[1] Statt des kaum verständlichen הַרְבּוֹת ist mit Wellhausen u. a. הֶחֱרַבְתִּי = „ich ließ austrocknen" (Jes 42, 15), nicht „ich verwüstete" zu lesen.

[2] Rieger, 7 f. denkt — ohne Anhaltspunkt im Text — an die Tötung der Erstgeburt Ex 11, 1 ff; 12, 29 ff.

zu sein, auf dessen Konto auch die Umänderung des ursprünglichen בְּאַפִּי = „in meinem Zorn“ (so LXX) in בְּאַפְּכֶם = „in eure Nasen“ zu setzen ist; dadurch hat der Text ein reichlich banales Gepräge bekommen. Sehr wahrscheinlich handelt es sich in v 10b um die Vernichtung des gesamten Kriegslagers durch Feuer (בָּאֵשׁ statt בְּאִישׁ). Damit erhalten wir ein konkretes Bild einer neuen Plage, das sich recht gut in die schon erkannte Linie der Steigerung der Plagen einfügt.

Allerdings paßt dann das וּבְאַפִּי weder zum Stil noch zum Inhalt der zweiten Doppelstrophe. Denn von einer ähnlichen Begründung des göttlichen Handelns, die man sonst erwarten dürfte, wird nirgends zuvor gesprochen. Dagegen nimmt sich das Wort sehr gut als Ausdruck einer weiteren Steigerung am Anfang des folgenden Strophenpaars aus[1]. Darum hat die bereits erwähnte Annahme sehr viel für sich, daß der Leser, der v 10b auf die Pest gedeutet und dabei die Änderung in וּבְאַפְּכֶם vollzogen hat, das Wort von seiner ursprünglichen Stellung am Anfang von v 11 an den Platz vor dem Kehrvers eingeschoben hat. Auf diese Weise würde auch die auffallende Kürze der ersten Halbzeile von v 11, die Marti, Löhr und Budde zur Vermutung veranlaßt hat, daß hier etwas ausgefallen sein müsse[2], behoben sein. Durch den Anschluß der letzten Doppelstrophe an die vorausgehende mit וְ wird das Tempo des Spruches, der jetzt seinem Ende zueilt, beschleunigt; auch dies dient zur Erhöhung der Spannung. Zu הָפַכְתִּי vermißt man das Objekt; ich vermute es in dem בָּכֶם, das bei der graphischen Ähnlichkeit leicht aus בָּתֵּיכֶם = „eure Häuser“ verschrieben sein kann (vgl. den ähnlichen Gedanken 3, 15; 6, 11). Den Vergleich mit der Katastrophe von Sodom und Gomorrha mit Duhm als spätere Anmerkung zu streichen, liegt kein zwingender Grund vor; höchstens könnte man die Streichung der beiden אֶת in Erwägung ziehen, aber nicht einmal das ist erforderlich[3]. Dem אֱלֹהִים als dritter Person in der Gottesrede darf man nicht allzu viel Gewicht beilegen, da es sich möglicherweise um einen stehenden Ausdruck handelt, wobei das אלהים mehr das Gewaltige und Ungeheuerliche jener Katastrophe bezeichnen soll[4]. Aus dem Vergleich mit Sodom und Gomorrha, sowie aus dem Ausdruck הפך wird deutlich, daß Amos hier von einem Erdbeben als der unheimlichsten Heimsuchung redet (gegen Marti). Auch der Ver-

[1] Vgl. die ähnliche Ausdrucksweise Dt 29, 22.

[2] Vgl. Weiser a. a. O., 56. [3] Vgl. Gesen. Kautzsch, Gram. § 115d.

[4] Solche sprichwörtlichen Wendungen mit 'elohim sind wohl kanaanitisches Sprachgut; vgl. Baumgärtel, Elohim außerhalb des Pentateuch, 1914, 54ff bes. 58; Wellhausen; dazu Jes 13, 19; Jer 50, 40. — Zu 'elohim als Superlativ, vgl. neuerdings J. M. P. Smith, Americ. Journ. of Sem. Lang. and Lit. 45 (1929), 212f.

gleich „wie ein aus dem Brande gerettetes Holzscheit“ dient zur Ausmalung des Erdbebens. Hier ist also nur von einer Heimsuchung die Rede; das fällt gegenüber der Häufung der Plagen in den anderen Strophen auf. Daneben halte man die Beobachtung, daß Amos diese Katastrophe mit besonderem Nachdruck zu schildern bemüht ist; zwei Vergleiche bringt er bei, um den furchtbaren Eindruck zu erhöhen. Dies alles geschieht nicht ohne Absicht: Das Erdbeben hat für den Abschluß des Spruches eine besondere Bedeutung. Es wird als Zornesausbruch der Gottheit von Amos gedeutet. Auch darin unterscheidet sich die letzte Strophe von den vorausgehenden Strophenpaaren. Dieser Gedanke der zürnenden Gottheit stellt die, nach der Analogie der beiden ersten Doppelstrophen zu erwartende Zusammengehörigkeit der beiden letzten Strophen (v 11 u. 12) her, wenn man die allgemein anerkannte Textverderbnis des v 12 durch eine geringe Änderung beseitigt. Das nach Stil und Gedanke kaum mögliche zweimalige אֶעֱשֶׂה ist nicht ursprünglich. Ich schlage daher statt des ersten כֹּה אֶעֱשֶׂה לָךְ ein כֹּה אֶכְעַשׂ בָּךְ[1] vor; der Schreibfehler ist bei der graphischen Ähnlichkeit unter dem Einfluß des zweiten אֶעֱשֶׂה leicht zu verstehen. Dann lautet v 12a: „darum ist jetzt (= כֹּה) mein Zorn gegen dich entbrannt, Israel“. Das אֶכְעַשׂ v 12 und בְּאַפִּי v 11 sind die korrespondierenden Glieder, der Gedanke des Zornes der Gottheit ist die Brücke, die die beiden letzten Strophen innerlich verbindet. Von diesem Zusammenhang zwischen v 12 und 11 fällt ein Licht auf das in v 12 zu erwartende Gerichtswort, das man bis jetzt meist ausgefallen glaubte, da es zu scharf gewesen sei. Jahwes Zorn ist wieder entbrannt wie bei dem letzten Erdbeben v 11, das vielleicht in der Erinnerung der Hörer noch lebendig ist[2]. Dann aber kann für sie kaum ein Zweifel mehr sein, was Jahwe nach alledem, was vorausging, jetzt tun wird: er wird ein neues, vernichtendes Erdbeben über sein Volk bringen! Dies meint der Profet, wenn er sagt, עקב כי ואת אעשה לך wobei das ואת kurz, aber doch für die Zuhörer deutlich genug, die Wiederholung der in v 11 erwähnten Katastrophe bezeichnet. Amos weicht hier stilistisch von der Form sonstiger Gerichtsworte ab. Nur geheimnisvoll andeutend

[1] Vgl. Hos 12, 15 und Gesenius-Buhl, WB.

[2] Selbstverständlich kann dies nicht das 1, 1 erwähnte Erdbeben sein (gegen Hitzig, Oort, Procksch, Nowack, Lindblom), sondern muß früher stattgefunden haben, wenn man nicht mit Hitzig die — ganz unwahrscheinliche — Konsequenz ziehen will, daß diese Worte überhaupt nicht gesprochen, sondern erst nach dem Abschluß der profetischen Tätigkeit von Amos schriftlich aufgezeichnet sind. Nach einer Bezeugung dieses Erdbebens zu fragen, hat bei der Häufigkeit tektonischer Beben in Palästina wenig Sinn. Zum letzteren vgl. für die Gegenwart: Blanckenhorn, ZDPV 1927, 288; 1928, 123 u. A. Alt, PJB 24 (1928) S. 5ff.

spricht er von dem kommenden Unglück, aber gerade diese Verhaltenheit fügt sich wirkungsvoll in die lebendige Stimmung der Situation. Die unheimlich zitternde Furcht vor der Wiederkehr eines neuen Erdstoßes wird gesteigert durch diese andeutende Art von v 12[1]. In dem eilenden Rhythmus der letzten Strophe könnte das breite „weil ich dir solches tun werde" auf den ersten Blick als störend empfunden werden; doch dieses Atemholen vor dem Schlußwort ist psychologisch wohl gerechtfertigt, es macht den Eindruck unheimlicher und die Spannung fast unerträglich. Wer diese Stimmungsfaktoren lebendig mitempfindet, wird die Worte von v 12 nicht matt oder schlaff nennen können[2]. Die Diktion des Spruches ist ein Beweis, daß er ursprünglich bestimmt war, als gesprochenes Wort lebendig zu wirken; Amos geht hier einen besonderen Weg, der darum nicht minder wirkungsvoll ist, er zeigt, wie der Profet Gedanken und Sprache zu meistern versteht.

Eine eigenartige Mischung von bitterer Ironie und furchtbarem Ernst enthält die Schlußforderung: „mache dich bereit, Israel, deinem Gott gegenüberzutreten". Diese Worte greifen auf den wichtigsten Bestandteil des Gedichts, den Kehrvers zurück und stehen in einem gewollten Gegensatz zu dessen Wortlaut. Die innere Verknüpfung von Drohwort und Scheltwort ist uns nun schon so oft bei Amos begegnet, daß wir darin eine seiner besonderen Stileigentümlichkeiten zu erkennen berechtigt sind. Die genannte Gegenüberstellung des Schlußwortes und des Kehrverses ist sowohl an den Verben שִׁבְתֶּם und הָכוֹן, als auch an den Wendungen עָדַי und לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ zu bemerken; dort ein Suchen im Sinne eines freundlichen Beziehungsverhältnisses, hier ein feindliches Begegnen auf Leben und Tod. In diesem Gedankenzusammenhang scheint mir mit ein Grund zu liegen gleichzeitig für die Echtheit von v 12b und für die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Gedichts 4, 6—12. V 12 ist kürzer als die entsprechenden Bestandteile der andern Strophen (hier nur drei Halbverse, sonst vier); dies ist ein Zeichen, daß das Psychologisch-Rhetorische gegenüber der schriftstellerischen Ebenmäßigkeit überwiegt. Auch der plötzliche Umschwung der Anrede vom Plural in den Singular gibt dem Abschluß eine größere gesammelte Kraft, und der doppelte Anruf „Israel" faßt die Hörer mit besonderer Energie an. Mit einem unheimlichen Bild läßt der Profet seine Zuhörer stehen. Die Kluft zwischen Gott und Volk hat er aufgerissen: wartend steht Gott, bereit zum letzten Schlag, wartend — auf seinen eigenen Untergang — steht das Volk seinem Gott gegen-

[1] H. Schmidt hat diese Stimmung richtig herausgefühlt, wenn er erwägt, ob Amos nicht mit geballter Faust geendet habe, ohne die Drohung auszusprechen.

[2] Gegen Praetorius, der in v 12 eine Glosse sehen möchte.

über. In diesem Bild gipfelt das gesamte Gedicht, hier hat die Steigerung der Stimmung und Gedanken ihr Ziel erreicht[1]. In der formellen und gedanklichen Verklammerung des Schlußworts (v 12) mit v 11 einerseits und dem Rückgrat des Gedichts, dem Kehrvers, anderseits, liegt die Rechtfertigung des Gesagten. Da bei diesem Erklärungsversuch die Eigenart des Amos zu ihrem Recht kommt, und mit verhältnismäßig geringer Änderung des überlieferten Textes auszukommen ist, erspart er die Einzelauseinandersetzung mit den verschiedensten Rekonstruktionsvorschlägen, die sämtlich komplizierter sind und andere Verse (3, 14; 5, 4f; 9, 1ff; 5, 21) für die Erklärung des Schlusses zu Hilfe nehmen müssen.

Nachdem das Gedicht 4, 6—12 nach Inhalt, Stimmung und Stil sich klar herausarbeiten läßt, bedarf es keines besonderen Beweises mehr, daß das 4, 13 folgende Wort mit seinem typischen Hymnenstil (Partizipia und doxologisches Schlußwort) nicht hinter diesem Gedicht gesprochen sein kann. Daß nach den Worten von 4, 11f noch die Erregung ehrfürchtiger Scheu vor der Gottheit (Oettli) durch 4, 13 notwendig ist, wird man nicht behaupten können. Mit Rücksicht darauf, daß der Vers hier vollkommen entbehrlich ist, und ähnliche Doxologien 5, 8f; 8, 9f in ihrer jetzigen Stellung den Zusammenhang stören, liegt die Annahme am nächsten, daß ein frommer Leser, der noch etwas gespürt hat von der Wucht der Gottesauffassung, die aus dem echten Amoswort über das Erdbeben spricht, seinen Gefühlen in andern, ihm näher liegenden Gedanken und Worten[2] hier Ausdruck gab. Sämtliche drei hymnischen Interpolationen als Bruchstücke eines und desselben Gedichts zu fassen (Duhm[3]) empfiehlt sich weniger, weil dabei unerklärt bleibt, wie diese einzelnen Teile an ihre jetzige Stelle gelangt sind, und zudem sich wenig eignen zu einem zusammenhängenden Gedicht. Man darf auch gerade beim Hymnus die Logik der Gedanken nicht zu streng nehmen und alle Aussagen in den Rahmen des Schöpfungsgedankens pressen wollen, deshalb ist eine Nötigung zur Umänderung (v 13aβ in וּמַגִּיד לָאָדָם שְׂחֹר so Hoffmann, Duhm, Gressmann) nicht einzusehen. Höchstens könnte man mit LXX in v 13bα וְאֶפֶה

---

[1] Gressmann redet von einem Steigerungsschema; dies Wort kann leicht irreführen, weil man dabei versucht ist, an Nachahmung einer überlieferten Stilform zu denken, während doch die Steigerung ganz von selbst — meist sogar unbewußt — aus dem Willen des Redners, seine Hörer in die Gewalt seiner Gedanken zu bannen, sich ergibt.

[2] ברא und שחו sind jüngerer Sprachgebrauch. — Die recht künstliche Konstruktion der Doxologie bei Horst, ZAW 1929, 48f ist eine petitio principii ohne sichere Grundlage. [3] Vgl. H. Schmidt, Budde, Horst.

„der Morgenröte und Finsternis schafft“ statt „der aus der Morgenröte Finsternis macht“ lesen; aber auch dies ist nicht zwingend [1].

So bleibt für das ursprüngliche Amoswort folgender Wortlaut:

I.

4, 6 Ja, ich, ich habe euch reine Zähne gegeben in allen euren Städten
und Mangel an Brot in allen euren Ortschaften;
aber ihr habt euch nicht zu mir bekehrt,
ist der Spruch Jahwes.

7 Ja, ich, ich habe von euch ferngehalten den Regen,
8 daß zwei drei Städte wankten zur andern, um Wasser zu trinken;
aber ihr habt euch nicht zu mir bekehrt,
ist der Spruch Jahwes.

II.

9 Geschlagen habe ich euch mit Kornbrand und Rost
ließ austrocknen eure Gärten und Weinberge,
eure Feigen- und Ölbäume fraß die Heuschrecke;
aber ihr habt euch nicht zu mir bekehrt,
ist der Spruch Jahwes.

10 Ich habe euch die ägyptische Pest gesandt,
mordete mit dem Schwert die Jungmannschaft des Volkes
und ließ aufgehen in Flammen euer Kriegslager;
aber ihr habt euch nicht zu mir bekehrt,
ist der Spruch Jahwes.

III.

11 Und in meinem Zorn habe ich über eure Häuser eine „Katastrophe“ gebracht
wie das Gottesbeben von Sodom und Gomorrha,
daß ihr wurdet wie ein aus dem Brand gerettetes Holzscheit;
aber ihr habt euch nicht zu mir bekehrt,
ist der Spruch Jahwes.

12 Darum, — jetzt ist mein Zorn (wieder) gegen dich entbrannt, Israel —;
weil ich dir solches tun werde,
mach dich bereit, Israel, deinem Gott zu begegnen!

Das Gedicht zeichnet sich durch einen klaren Aufbau und Straffheit der Gedanken aus. Die einzelnen Plagen werden nicht einfach

[1] Derselbe Gedanke findet sich auch 5, 8b, was hier zu vergleichen ist.

nebeneinander gereiht, sondern sind einem einheitlichen Gedanken untergeordnet. Kurze Gedrungenheit der Ausdrücke („Reinheit der Zähne", „Mangel an Brot", Singular!) paart sich mit lebhaftem Wechsel der Schilderung. In den einzelnen Strophen läßt sich neben der Gesamtsteigerung ein Weg vom mehr Abstrakten zum Anschaulich-Konkreten feststellen. Nur bei der Darstellung des Erdbebens v 11 verweilt Amos länger, indem er den Eindruck gerade dieser Katastrophe durch zwei Vergleiche zu vertiefen sucht; wir begreifen jetzt auch den Grund dieser Abweichung von der stilistischen Grundhaltung der andern Strophen: Dieser Eindruck des Erdbebens bildet die Basis zu dem Schlußwort des Gedichts, das die für die Hörer aktuelle Pointe enthält. Es ist also auch hier zu beobachten, wie Gedanke und Form harmonisch miteinander verbunden sind und aus der ursprünglichen Lage des Profeten seinen Hörern gegenüber sich erklären lassen. Darüber hinaus zeigt die feste Geschlossenheit des Gedankengangs, die besonders in dem Verhältnis von Schlußwort und Kehrvers ins Auge fällt, die eigene, energievolle Spannung im Profeten selbst, aus der seine Worte fließen; das ist nur möglich, wenn er selbst im Tiefsten ergriffen ist von dem, was er zu sagen hat.

Was ist nun das, was er zu sagen hat? Auch über diese Frage gehen die Meinungen auseinander. Meist deutet man die einzelnen Plagen als Warnungen Jahwes (Nowack, Guthe, Procksch, Baumann, Hölscher, Gressmann, Balla), mit denen er das Volk zur Buße und Umkehr leiten wolle, sucht also eine Art göttliche Pädagogie (Sellin) aus den Worten des Amos herauszulesen. Dabei nimmt man stillschweigend zur Voraussetzung, daß es sittliche Entartung ist, von der sich Israel hätte bekehren sollen; denn an Götzendienst im Sinne des Hosea wird man trotz Hoffmann in diesem Zusammenhang nicht denken können. Aber auch von sittlichen Abwegen ist hier, wie Köhler mit Recht bemerkt hat, gar nicht die Rede. Eine moralische Ermahnung aus dem Gedicht herauszulesen, ist nicht einmal bei der Deutung der Plagen auf die Zukunft möglich, ohne daß man den Sinn von v 12 ganz ignoriert. Das Gleiche gilt von der Hoffnung auf Umkehr, die Sellin zwischen den Zeilen zu lesen glaubt. Das Gericht ist das Ende aller Hoffnung. Vergegenwärtigt man sich die Wirkung des Wortes auf die Hörer, so wird man das Gedicht auch nicht einfach unter der Kategorie „Drohwort mit ausführlicher Begründung" (Balla[1]) einreihen können. Denn diese „ausführliche Begründung" konnte die Menge von ihrem Standpunkt aus nicht ohne weiteres ein-

[1] S. 7. 35.

sehen und billigen. Wie man sich in jener Zeit bei Unglücksfällen zur Gottheit stellte, das lehren genügend Hinweise der vorexilischen Literatur Israels. Man sah das Unglück als Zeichen an für die Störung des normalen Verhältnisses zu Gott, durch bewußte oder unbewußte menschliche Verschuldung verursacht, und suchte mit allerlei Sühnemitteln, meist kultisch-ritueller Art, den Zwist zwischen Gott und Mensch beizulegen und das alte Verhältnis möglichst rasch wieder herzustellen[1]. Ist der Zorn der Gottheit besänftigt, und jene Störung des Gottesverhältnisses beseitigt, so ist alles wieder beim alten; daraus erklärt sich jenes für uns merkwürdige Verhalten Davids bei der Buße für seinen Ehebruch mit Urias Weib: solange er unter dem Zorn der Gottheit steht, „trauert" er, wohl um Jahwes Mitleid zu erregen; sobald er aber an dem Tod seines Kindes erkennt, daß sich Jahwe mit einer für ihn glimpflichen Strafe begnügt hat, ist der Fall für ihn erledigt und alles wieder in Ordnung (II Sam 12, 16 ff). Das wird zu Amos' Zeiten nicht wesentlich anders gewesen sein. Man sieht im Unglück einzelne Ausnahmefälle des Verhältnisses zu Gott und hat gewiß auch in jener Zeit des großen Kulteifers sich redlich bemüht, durch Bußwallfahrten und -riten das alte Verhältnis zu Jahwe wieder herzustellen. Darin sah man die Umkehr zu Jahwe und mochte wohl auch die Worte des Kehrverses zunächst auf diese Art Rückkehr zu Jahwe gedeutet haben. Aber es bedarf, nach dem, was wir über die Stellung des Amos zum Kultus wissen, keines weiteren Hinweises darauf, daß er so den Sinn des Kehrverses nicht gemeint haben kann; der Kehrvers trifft nicht das, was das Volk unter Buße verstand; denn diese Art Buße hätte Amos dem Volk gewiß nicht abstreiten können. Das immer wiederkehrende Wort „ihr habt euch nicht zu mir bekehrt" redet von einem Zustand des Volkes, den der Profet in Permanenz erklärt; das ist doch der Sinn der Gesamtanlage des Gedichts, daß die verschiedenartigen göttlichen Heimsuchungen spurlos an Israel vorübergegangen sind. Auf die Art, wie Israel darauf reagierte, geht der Profet nicht näher ein, er hat dafür nur das, seinen Hörern von ihrem Standpunkt allerdings unbegreifliche Wort „ihr habt euch nicht zu mir bekehrt". Mit keinem Wort sucht er das Dunkel, das über dem Kehrvers schwebt, zu lichten; das ist nicht sein Auftrag. Es wäre aber auch zwecklos, da die Hörer in einem Glauben befangen sind, der ihnen das Durchdringen zum wirklichen Gott — das will das außergewöhnliche עֲדֵי im Kehrvers ausdrücken, das im Gegensatz zu dem gewöhnlichen אֶל das Ziel mit einschließt (so Budde) — unmöglich

[1] Vgl. I Sam 3, 14; 26, 19; II Sam 24, 25; Gen 8, 20 ff.

macht. Amos bewegt sich also auf einer dem Volksglauben völlig fremden Basis, darum sieht er die religiöse Lage des Volkes nicht kasuell, sondern grundsätzlich als die Unmöglichkeit, sich zu Gott zu bekehren. Es ist dies dieselbe Basis, auf der der gleiche Gedanke 3, 10 ins Ethische gewendet wird: „sie verstehen nicht, Rechtes zu tun"; nur daß hier der Horizont weiter und umfassender ist. Zwei im Grunde verschiedene religiöse Welten stoßen hier aufeinander. Der unversöhnliche Gegensatz zwischen der Gotteswirklichkeit, wie Amos sie sieht, und zwischen der religiösen Haltung des Volkes bildet das Grundthema, das in jeder einzelnen Strophe anklingt und in der Schlußstrophe in gigantischer Antithese herausgearbeitet ist. Denn auch darin, wie Amos diese Gotteswirklichkeit sieht, offenbart sich aufs deutlichste dieser Gegensatz zum Volksglauben. Es ist bezeichnend für ihn, daß er gerade das Unbegreifliche am Walten der Gottheit, die Katastrophen in der Vergangenheit des Volkes heranzieht zu dem Bild, das er von der Wirklichkeit Gottes entwirft[1]. Wir Menschen von heute haben nach dem Erlebnis der beiden letzten Jahrzehnte wieder eher ein Ohr für den Gott der Katastrophen; aber Amos lebte zu einer Zeit, da die Lage seines Volkes zu solchen Gedanken kaum einen Anlaß bot. Von außen her können ihm daher diese Gedanken nicht gekommen sein. Wir haben ihren Ursprung vielmehr in der Tiefe seines eigenen inneren Erlebens zu suchen, wo ihm der Sinn für diese Seite göttlicher Wirklichkeit mit einer Macht aufging, die ihn dazu trieb, hinzugehen und Zeugnis abzulegen von der Wirklichkeit des Gottes, der im Unglück genau so seine Sprache redet, wie in andern Begebenheiten der Geschichte. Aus diesem unheimlichen Ernst der Gottheit, der uns an das den Worten der letzten Vision zugrundeliegende Erlebnis des Profeten erinnert, zieht Amos die Konsequenz auf die Zukunft. Für ihn hat auch das Irrationale seine Ratio. So wie er aus der Errettung aus Ägypten (9, 7) und aus der Niederwerfung der Amoriter (2, 9ff) diesen Ernst einer unbedingten Gotteswirklichkeit heraushört, so erkennt er denselben Gott in den vergangenen Katastrophen, wie in dem kommenden Gericht.

Darum hat bei Amos das Gericht weniger den Charakter einer vergeltenden Strafe der Gottheit gegenüber einzelnen menschlichen Verfehlungen[2], sondern stellt sich dar als die konsequente Selbstdurch-

[1] Es ist nicht nur der Gedanke an Jahwe als den Herrn der Natur, der hier hereinspielt (gegen Hölscher, Gesch. d. isr. jüd. Rel., 104), vgl. v 10.

[2] Daß Amos in der volkstümlichen Ausdrucksweise von dem Zorn der Gottheit redet, kann nicht dagegen angeführt werden. Es ist dies dichterische Sprachform, die der Profet verwendet, ohne sich mit der dahinterliegenden anthropomorphischen Färbung der Gottesauffassung zu identifizieren.

setzung der Gotteswirklichkeit gegenüber dem Volk, das diesen Gott nicht ernst nimmt, vielmehr sich dem Wahn hingibt, in dem Gott der Verheißungen und Segnungen das Unterpfand ihrer religiös saturierten Sicherheit zu besitzen. Die betonte Hervorhebung des göttlichen Ich v 6 u. 7, sowie die ironisch klingende Gegenüberstellung von „deinem Gott" und „Israel" v 12 gibt uns das Recht, diese verborgene Spitze gegen den Volksglauben in dem Spruch zu suchen. Kein Wunder, daß es dem Volke unmöglich wird, zu dem Ernst dieser Gottesauffassung durchzudringen, denn gerade da, wo es ihm noch möglich wäre, einen lebendigen Eindruck göttlicher Wirklichkeit zu empfangen, wenn Jahwes Macht im Unglück über sie kommt, suchen sie sich durch ihre Sühnepraxis auf dem schnellsten Wege diesem Eindruck wieder zu entziehen. Es führt keine Brücke von dieser, in ihren eigenen Gedanken über Gott befangenen Welt des Volksglaubens hinüber zu dem lebendigen Eindruck einer andersartigen Gotteswirklichkeit, unter dem Amos steht. So bleibt denn auch Amos auf diesem Gegensatz stehen; er bemüht sich nicht, die Unbegreiflichkeit göttlichen Waltens den Hörern begreiflicher zu machen, sondern stellt einfach diese Gotteswirklichkeit, wie er sie schaut, dar in ihrem unheimlichen Gegensatz zum Volksglauben. Das Gedicht enthält weder Mahnung noch Warnung; es ist das Zeugnis des Profeten von dem Gott, den er anders erlebt als das Volk.

XI. Die Totenklage über Israel. 5, 1—3.

Daß die Totenklage neu einsetzt und mit dem vorhergehenden Gedicht keine Beziehungen hat, ist allgemein anerkannt. Procksch will zwar einen schriftstellerischen Zusammenhang zwischen beiden Kapiteln konstatieren, insofern auf die Gerichtsworte in Kap. 4 eine „Lebenspredigt" in Kap. 5 folge; aber für unsere Absicht, die ursprünglichen Einheiten gegeneinander abzugrenzen, darf diese Erwägung, die erst für die Komposition des Buches von Belang sein könnte, vorerst beiseite gelassen werden. Gar die Frage der Komposition zur Echtheitsfrage zu machen, wie es Oort tut, der 5, 1—3 deshalb streichen möchte, weil es den Zusammenhang zwischen 4, 6ff und 5, 4ff störe und auch nicht aus der Zeit Jerobeams II. zu verstehen sei, muß als verfehlt betrachtet werden. Der größere schriftliche Zusammenhang kann für die Echtheit eines Spruches, soweit dieser selbst eine geschlossene Einheit darstellt, nicht als entscheidendes Kriterium herangezogen werden, und das andere Argument Oorts beruht auf dem Irrtum, daß die Zeitlage den Ausgangspunkt der profetischen Predigt

gebildet habe; zudem ist es noch recht fraglich, ob 4, 6ff und 5, 4ff von vorneherein wirklich in engerem Zusammenhang stehen.

Stärker ist die Neigung, 5, 4ff als Fortsetzung zu 5, 1—3 zu betrachten (Löhr, Procksch, H. Schmidt, Harper, Lindblom). Die Voraussetzung hierfür wäre allerdings, daß die Mahnung 5, 4ff nur dann einen Sinn hat, wenn die Totenklage über die Vernichtung Israels nicht so ganz ernst gemeint ist, wie sie klingt; denn daß nur dem übrig bleibenden Zehntel die Mahnung gelten sollte (H. Schmidt), wird durch den Sinn der Totenklage und die Einleitung 5, 4, die sich an das ganze Haus Israel wendet, ganz unwahrscheinlich gemacht. Ich kann mir nicht denken, daß Amos die Totenklage anstimmt, und doch unmittelbar daneben seinen Hörern den Schimmer der Hoffnung leuchten läßt[1], so daß 5, 1—3 nur Schrecken einflößen solle, damit die Mahnung desto wirksamer sei (Procksch). Wenn man einen Zusammenhang finden wollte, dann wäre am ehesten noch die Erklärung Harpers zu erwägen, der 5, 4 übersetzt: Denn so hatte Jahwe gesagt: suchet mich.... Dies ist zwar grammatisch möglich, aber sachlich bleibt es doch bedenklich, daß Amos hier auf ein früheres Wort zurückgreift; der notwendige Zwischengedanke, daß Israel diese Mahnung Jahwes nicht befolgt habe, müßte doch genannt sein; und der Kehrvers von 4, 6—12 kann mit seinem ganz anderen Wortlaut trotz seiner inhaltlichen Kongruenz mit diesem Gedanken hierfür nicht in Frage kommen. Die Sprüche des Amos sind sonst geschlossener, als daß sich das Wort gegen die Kultstätten reibungslos an die Totenklage anreihen läßt. Sachliche Verwandtschaft stellt unseren Spruch eher in die Nähe der von 5, 7 ab folgenden Weherufe (Baumann); aber auch diese Beziehungen gehören erst der schriftlichen Komposition an und können daher hier unerörtert bleiben.

Hebt sich so 5, 1—3 gegen die benachbarten Sprüche ab, so bleibt noch die andere Frage, ob es als Einheit zu betrachten ist. Gressmann, Köhler, Balla wollen in v 3 einen besonderen Spruch erblicken, vermutlich wohl wegen des Widerspruchs, den man zwischen v 2 und 3 zu finden glaubt, da v 2 Israel als tot betrachtet, v 3 dagegen von einer Vernichtung bis auf ein Zehntel redet. Allein die Tatsache, daß es sich in v 2 um ein Bild handelt, während v 3 die Begründung des Bildes durch die realen Ereignisse bietet[2], macht

[1] Das ist psychologisch wenig wahrscheinlich, und auch mit dem Hinweis auf die Fürbitte des Amos in den Visionen (H. Schmidt) ist nicht viel geholfen, da die Situation dort eine andere ist; vgl. oben S. 12 u. 21ff.

[2] Obwohl Köhler 5, 3 wie 5, 4 als ein besonderes Jahwewort betrachtet, läßt er jedesmal die Einleitung mit „denn" beginnen, ohne sich darüber auszulassen, worauf sich dieses „denn" bezieht.

diesen vermeintlichen Widerspruch bedeutungslos; eine Vernichtung von neun Zehntel des Heeres bedeutet eine derartige Verblutung eines Volkes, daß ein Wiederaufkommen unmöglich ist. Solche Begründung des Bildes durch eine sachliche Erklärung wird man mit Recht von der Totenklage aus zu deren besserem Verständnis fordern müssen. Anderseits ist v 3 in seiner Isolierung als Drohwort (so Gressmann) unpersönlich, und ohne Zusammenhang wenig wirkungsvoll; dagegen fügt es sich als Illustration der in v 2 angedeuteten Niederlage vorzüglich in den überlieferten Zusammenhang. Das Nebeneinander von Profetenwort und Gotteswort läßt sich wohl mit der Einheit des Spruches vereinbaren; die Totenklage ist des Profeten eigenes Geistesprodukt, für das er in v 1 gleichsam selbst als verantwortlich zeichnet, aber es gründet sich auf ein Gotteswort, das Amos in v 3 als religiösen und sachlichen Unterbau zu seinem dichterischen Unterfangen anführt. Aus diesem Grunde sind die beiden Einleitungen v 1 und 3 als genuine Bestandteile des Spruches anzusehen.

Zu größeren Textänderungen besteht daher kein Anlaß. Auch eine Streichung der Einleitung v 1 (Sievers-Guthe, Marti, Budde u. a.) ist weder ganz noch teilweise (Stärk, Duhm) nötig. Die Breite der Einleitung, an der Marti Anstoß nimmt, und ebenso das von Duhm verdächtigte קינה verstößt nicht gegen die stilistische Gewohnheit des Amos, durch eine etwas breitere Form die Spannung seiner Hörer zu halten (vgl. 3, 1; 4, 12). Da 5, 3 die Begründung der Totenklage enthält, ist die Überschrift unentbehrlich. Es ist auch nicht nötig, in diesem Vers das Metrum der Ḳinastrophe zu suchen (so Oettli u. a.) und aus metrischen Gründen Veränderungen vorzunehmen; die Totenklage und mit ihr der Klageliedrhythmus ist mit v 2 beendet. Höchstens könnte man mit Löhr, Oettli, Sellin das Wort „dem Hause Israel“ am Schluß als späteren Eintrag aus v 4 tilgen. Der Spruch lautet:

5, 1 Hört dies Wort, das ich als Totenklage über euch anstimme
Haus Israel:
2 Gefallen ist, nicht steht wieder auf die Jungfrau Israel,
hingestreckt liegt sie auf eigenem Boden, keiner hebt sie auf.
3 Denn so spricht der Allherr Jahwe:
Die Stadt, die zu 1000 ausrückt, wird 100 übrig behalten,
und die ausrückt zu 100, wird 10 übrig behalten.

Das kurze Wort läßt über das Nähere der Situation, aus der es hervorgegangen ist, nur Vermutungen zu. Man wird es sich vielleicht vor einer Festversammlung an einem der Landesheiligtümer gesprochen

denken können, wo der Profet größere Volksmassen (vgl. die Anrede „Haus Israel") vor sich hat. Es ist dem Amos, der auch sonst starke Kontrastwirkung liebt, wohl zuzutrauen, daß er mitten in die Freudengesänge und „Jubeltriller" hinein den düsteren Ton der Totenklage erklingen läßt. Mit der Einleitung, die die Neugier der Menge und ihre betroffene Aufmerksamkeit fesseln soll, wird die Spannung der Hörer durch die breite Diktion (Relativsatz, doppelte Anrede und nähere Bezeichnung als Ḳina) gehalten und zugleich im Gegensatz zu v 3 betont, daß der Profet hier aus dem Eigenen redet. Die Totenklage selbst ist ganz sinnfällig für Ohr und Vorstellung nach Rhythmus und Anschaulichkeit gestaltet. In kurzen Strichen wird ein Bild gegeben, das Zukünftiges schon als Gegenwärtiges behandelt; holzschnittartige Plastik verrät sich in der Personifikation des Volkes als Jungfrau, in den asyndetischen Anschlüssen v 2a u. b und des Nominalsatzes am Ende. Auch der Ausdruck „auf eigenem Boden" erhöht die Anschaulichkeit des Bildes. Daß die Bezeichnung Israels als Jungfrau, die hier zum erstenmal im A.T. erscheint, die Absicht verrate, Israel als bisher unbesiegt zu bezeichnen, oder zu sagen, daß das Volk so früh schon vom Tode ereilt werde, halte ich nicht für wahrscheinlich[1]; wenn man überhaupt neben der Anschaulichkeit noch eine besondere Absicht dahinter vermuten will, dann könnte man mit Sellin eher noch an die Jungmannschaft denken, die in dem Krieg ihr Leben verliert, nötig ist auch dies nicht. Das bildhaft Geschaute und Konkrete ist das besondere Merkmal dieses Spruches und genügt vollkommen zur Erklärung des Bildes. Auch in der folgenden Deutung des Bildes — v 3 trägt auch stilistisch nicht die Züge eines eigentlichen Drohworts (gegen Gressmann, Balla) — läßt sich die Absicht des Profeten erkennen, möglichst klar und eindringlich die Rechtfertigung für die Totenklage zu geben. Wäre v 3 Drohwort, so würde man eher nach Analogie anderer Sprüche eine wirkungsvolle Steigerung der Drohung vermuten; der Parallelismus der Glieder, der lediglich mit veränderten, abgesteigerten Zahlen denselben Gedanken und Wortlaut variiert, spricht doch mehr für die genannte Absicht des Wortes. Die Metonymie, die die Stadt nennt anstelle ihrer Bewohner, die Zahlenreihe und die Wiederholung, alles dient dem Zweck, kurz und eindrucksvoll anschaulich das Ereignis zu schildern, das dem Profeten das Recht zur Totenklage gibt. Amos denkt hier an eine Kriegskatastrophe, ohne dabei näher zu erläutern, ob er Verbannung oder Schlachtentod im Auge hat. Die Tatsache ist ihm wichtig, die Aus-

[1] Zur Verwendung des Bildes der Jungfrau vgl. Jahnow, Das hebräische Leichenlied, BZAW 36, 1923, 167.

legung im einzelnen Nebensache. Man darf aus diesem Grunde das Bild der Jungfrau nicht pressen und darin eine Ablehnung der Auferstehungshoffnung des Volkes suchen, wie Sellin mit dem Hinweis auf Hos 6, 1ff es annehmen zu müssen glaubt[1]. Wäre dies die Absicht des Amos, dann würde die Totenklage ihren eigentlichen Sinn verlieren und nicht mehr ins Zentrum treffen, da ja auch bei den Hörern der Gedanke an den Tod Israels schon gedacht wäre; auch die Begründung in v 3 würde der Ablehnung des Auferstehungsglaubens wenig dienlich sein. Unter Sellins Voraussetzung hätte der Spruch in ganz anderer Weise auf die Auferstehung eingehen müssen. Die Totenklage und ihre Begründung hat doch nur dann einen Sinn, wenn gerade kein Gedanke an Auferstehung die Wirkung des Wortes zu lähmen imstande ist[2]. Das Mißverständnis Sellins ist dadurch bedingt, daß er die Deutung des Wortes vom Bild her gewinnt, während umgekehrt das Bild v 2 von dem realistischen Hintergrund in v 3 her bestimmt ist. Es ist schon oben betont worden, daß Amos hier nicht die Vernichtung bis auf den letzten Mann im Auge hat, wohl aber von Verlusten redet, die in ihren Folgen einer gänzlichen Vernichtung gleichkommen[3], so ist auch der Satz zu verstehen, „keiner hebt sie auf", der besagen will, daß keine Erholung oder Wiederaufrichtung nach solch schweren Verlusten möglich, aber auch nicht von Jahwe zu erwarten sein wird[4]. Der Gedanke von v 3 beherrscht also das Bild, oder doch wenigstens die letzten Worte von v 2. Diese Beobachtung gibt uns zugleich einen bedeutsamen Fingerzeig für den psychologischen Hintergrund des Spruches. Es ist nicht so, wie man vielleicht auf den ersten Blick hin vermuten könnte, daß Amos zuerst in einer Art visionären Schauens die Gestalt der tot daliegenden Jungfrau sieht und dieses Bild nachträglich durch ein Gotteswort (v 3) ihm gedeutet wird; sondern, was auch im Wortlaut der Einleitungen v 1 u. 3, der deutlich Gotteswort und Profetenwort unterscheidet, zum Ausdruck kommt, daß das Gotteswort v 3 für den Profeten das Primäre ist, und Amos erst daraus sein eigenes dichterisches Erzeugnis in die Form einer Totenklage gießt. Das ist insofern von Interesse, als wir uns hier den Profeten nicht einfach als Sprachrohr Jahwes zu denken haben, der unmittelbar aus

---

[1] Ihm folgt hierin jetzt auch Rieger, 93.

[2] Ebensowenig wird der Ausdruck „auf eigenem Boden" eine Anspielung auf die Vorstellung der wiederbelebenden „Mutter Erde" (Sellin) enthalten.

[3] Meinhold, 43.

[4] Daher wird man hier auch nicht eine Stütze für die Theorie eines „Restes", der die Katastrophe überlebt, suchen dürfen; was Amos hier über die Rettung sagt, kommt ungefähr auf dasselbe hinaus wie das Wort 3, 12.

dem ekstatischen Empfang des Gotteswortes redet; der persönliche Geist des Amos ist aktiver, er schafft sich eigene Gedanken, Bilder und Absichten aus dem Hintergrund seines Erlebens.

Denn daß solches Erleben die Grundlage auch bei diesem Spruch bildet, mag daran erkannt werden, daß die Zeitlage während der Regierung Jerobeams II., wie Oort richtig bemerkt hat, keinen Anlaß zu solchem Worte bot. Daraus kann Amos also sein Urteil nicht gewonnen haben. Die Kühnheit und Sicherheit, mit der er den Untergang des Volkes darstellt, deutet auf eine innere Gewißheit hin, die für ihn nicht nur subjektiven, sondern objektiven Charakter hat. So blickt auch hier etwas durch von dem Ernst Gottes, von dem der Profet das Wort vernahm „gekommen ist das Ende über mein Volk Israel“ (8, 2), ein Ernst, demgegenüber es weder Ausweg noch Rettung gibt.

XII. Das Schicksal der Heiligtümer. 5, 4—5 (6. 14—15).

Gegenüber der Totenklage sticht dieser Spruch deutlich ab. Er kann, wie gezeigt wurde, ursprünglich nicht mit 5, 1—3 in einem Atem gesprochen sein. Eher besteht eine Verwandtschaft zwischen 5, 4f und 4, 4f; allerdings nicht in der Weise, daß man sich 5, 4f einfach als Fortsetzung des Kultspruches 4, 4f zu denken hätte. Denn hinter der Ironie von 4, 4f hätte das Wort 5, 4 kaum mehr einen Eindruck auf die enttäuschte Menge machen können.

Die Frage, die für das Verständnis von 5, 4f entscheidend sein wird, ist die nach dem Umfang des Spruches. Liegt hier eine Kombination von drei Teilen (4—5. 6. 14—15) vor; oder ist das Verhältnis von 5, 4f zu den beiden anderen Stücken anders zu beurteilen? Bei der starken Übereinstimmung in Form und Gedanken liegt die Vermutung natürlich nahe, daß wir es mit einem Gedicht zu tun haben, das sich aus drei Strophen zusammensetzt (Duhm, Marti), und von den meisten Auslegern werden denn auch die genannten Verse zusammenhängend betrachtet. Dies scheint sich schon durch den gleichen Aufbau der einleitenden Worte in v 6 und 14 zu empfehlen, wo die kurze Aufforderung von v 4 mit kleiner Variation wiederkehrt. Aber bei näherem Zusehen zeigen sich doch Unterschiede zwischen 5, 4f einerseits und v 6 und 14 anderseits, die es fraglich erscheinen lassen, ob die letztgenannten Verse hintereinander gesprochen sind, ja sogar die Echtheit in Frage stellen. Daher gilt es diese Unterschiede ins Auge zu fassen; zunächst bei v 6.

5, 6. Budde hat das Gefühl, daß v 6 nicht gut an v 5 anschließt, und die Tatsache, daß v 6 als Profetenwort von Jahwe in der dritten

Person, dagegen 5, 4 als Gotteswort in der ersten Person redet, spricht nicht gerade zugunsten der Einheitlichkeit der beiden Sprüche in der mündlichen Prägung; denn die Aufforderung des Profeten würde nach der Aufforderung Jahwes schwach wirken und das Gegenteil von dem sein, was wir als die rhetorische Linie bei den Amossprüchen durchweg beobachten konnten. Gerade die wirkungsvolle rednerische Klimax fehlt (gegen Marti). Man könnte v 6 als Erläuterung des Profeten zu dem Gotteswort verstehen, aber es ist nicht des Amos' Art, einen Kommentar zu den Gottessprüchen zu geben, zumal nicht in der Art, wie es v 6 geschieht, daß die „Erläuterung" dem zu erläuternden Gotteswort widerspricht (s. u.). Die genannten Bedenken werden vermehrt durch den Stil des Satzes. Gegenüber dem klaren Formcharakter von 5, 4f fällt die verschlungene Linienführung in v 6 auf. Der Satz mit פֶּן ist nicht, wie es natürlich wäre, von „und lebet" abhängig, sondern greift über diesen Ausdruck zurück auf das „suchet Jahwe"; die auf diese Weise entstehende Abhängigkeit zweier verschiedener Satzkonstruktionen von דִּרְשׁוּ beeinträchtigt die Klarheit und wirkt unbeholfen, so daß sich Winter zu einer m. E. nicht berechtigten Streichung des וְחָיוּ veranlaßt sieht. Hitzig will das „und lebet" im Gegensatz zu 5, 4 hier als koordinierten Hauptsatz — in 5, 4 ist der Ausdruck Folgesatz[1] — fassen, aber auch damit kommt er aus dem Gedränge des Stils nicht heraus. Man wird deshalb einfach diese stilistische Unebenheit hinnehmen müssen; sie erklärt sich am besten damit, daß der Schreiber von 5, 6 sich an den Wortlaut von 5, 4 gebunden fühlte. Dazu kommen die Schwierigkeiten, die die Konstruktion des Satzes mit פֶּן bietet. Löhr und Praetorius[2] machen es sich leicht, indem Ersterer lediglich v 6aα für echt hält und es, allerdings ohne daß ein sachlicher Zusammenhang dadurch erreicht würde, als Einleitung zu v 7—10 nimmt; letzterer möchte von אֲכָלָה ab alles als spätere Interpolation streichen. Aber, was bleibt dann noch Besonderes übrig? Mit den vielen Textverbesserungsvorschlägen, die zu 6aβ gemacht worden sind, wird die stilistische Schwierigkeit nicht aus dem Wege geschafft. Jedoch läßt sich ein Verständnis des Verses wohl gewinnen, wenn man den überlieferten Text beibehält. Das durch Jes. Sir. 8, 10 gestützte יצלח wird man mit „in Brand setzen" wiederzugeben haben; so würde sich nur die, graphisch leicht erklärliche Änderung von כְּאֵשׁ in בָּאֵשׁ notwendig machen[3]. Der Satz mit פֶּן bleibt überfüllt;

[1] Gesen.-Kautzsch, Gram. § 110f.

[2] ZAW 1915, 16. Anders Praetorius, 16, wo nur לבית-אל gestrichen wird.

[3] Vgl. Sellin z. St.; er erkennt mit Zimmern in צלח ein akkadisches Lehnwort in der genannten Bedeutung.

der dreimalige Subjektswechsel und die ebenso häufige Änderung der Prädikate innerhalb derselben Konstruktion zum Ausdruck des gleichen Gedankens steht in einem so eklatanten Gegensatz zu der klaren Formulierung von 5, 4 f, daß die Frage wohl berechtigt ist, ob beides aus derselben Situation herausgewachsen sein kann. Auch das לבית־אל am Ende des Verses bereitet Schwierigkeiten; nachdem von dem Gericht über das ganze Haus Josefs gesprochen ist, steht Betel am Ende ziemlich verlassen da. Mir scheint, daß mit diesem Wort noch einmal ausdrücklich auf den Gedanken von 5, 5 Bezug genommen werden soll. Man hat diese Schwierigkeit beseitigen wollen, indem man entweder mit LXX bet jisra'el (Nowack, Gressmann, Budde, Balla u. a.) las, oder, wie Sellin, hinter אכלה ein הַגִּלְגָּל einschob; aber man wird damit nicht den Widerspruch beseitigen können, der inhaltlich zwischen 5, 4 f und 6 liegt. In beiden Fällen rechnet eben v 6 mit der Möglichkeit einer Vermeidung der Katastrophe, sei es über ganz Israel, oder nur über die Heiligtümer, die in v 5 mit Sicherheit auch unter der Voraussetzung, daß man Jahwe suchen wird, unvermeidbar ist. Amos kann doch nicht in einer Erklärung eines Gottesworts, die er selbst gibt, in so auffallender Weise sich in Widerspruch setzen mit dem Sinn des Gottesworts, daß er selbst hypothetisch von dem Untergang redet, während das Gotteswort den Untergang für absolut unausweichlich hält. So führen stilistisch-rhetorische und inhaltliche Bedenken zu demselben Ergebnis, daß v 6 nicht von Amos selbst stammt. Wir haben es vielmehr mit einer nachträglichen Exegese von v 4 zu tun, die unter fast wörtlicher Verwendung von 5, 4 mit weit weniger Beherrschung der Sprache sich müht um das Verständnis dessen, was Amos mit dem Wort „leben" gemeint haben könnte.

5, 14 f. Nicht viel anders liegen die Dinge bei v 14 f. Die beiden Verse stehen jetzt, wie fast allgemein angenommen wird, an einer ganz unmöglichen Stelle [1]. 5, 10 ff kann so wenig die Einleitung dazu sein, wie v 16 die Fortsetzung. Ohne eine Reihe von Zwischengedanken, die jedoch im Text fehlen, ist eine Verbindung mit der Umgebung nicht herzustellen [2]. Darum betrachten auch die meisten Ausleger die beiden Verse mit Recht im Zusammenhang mit 5, 4 ff, zu denen sie fraglos in engerer Beziehung stehen. Daß eine Anlehnung an 5, 4 ff beabsichtigt ist, kann bei der Übereinstimmung der ersten Verszeilen in den Wendungen וְאַל ,דִּרְשׁוּ und תִּהְיוּ kaum bezweifelt werden. Aber es fragt sich, ob hier, wie Marti, Duhm u. a. meinen, die letzte Strophe eines und desselben Gedichts des Amos vorliegt, das nach Marti die

[1] Doch vgl. Harper. [2] Vgl. Meinhold, 46 f.

Klimax einer immer deutlicheren Exposition der Begriffe „suchen“ und „leben“ gibt. Das Besondere dieser Verse ist, daß sie über die Erläuterung, die v 6 gibt, insofern hinausgehen, als hier der Ausdruck „suchet Jahwe“ durch den anderen „suchet das Gute . . .“ näher bestimmt wird. Unverkennbar besteht die Absicht, den Wortlaut von 5, 4 zu umschreiben. Der Verfasser bemüht sich, möglichst klar und eindringlich zu sagen, was von Israel gefordert wird; dies ist ihm so wichtig, daß er denselben Gedanken mit anderen Worten in v 15 wiederholt. Daß v 15 von der gerechten Justiz spricht, während sonst allgemein von dem Guten in rein ethischem Sinn die Rede ist, braucht noch nicht der Anlaß zu sein, mit Duhm, Balla בֵּית יוֹסֵף zu streichen. Die Frage ist nun, kann ein derartiger Kommentar zu dem Gotteswort 5, 4 f, wie er v 14 f vorliegt, aus der Hand des Amos stammen? Dem steht zunächst der gleiche sachliche Einwand wie bei v 6 entgegen, daß man dem Amos kaum zutrauen kann, er habe die Aussage des Gottesworts, das mit Bestimmtheit von der Katastrophe redet, hier durch seine eigene andere Meinung eingeschränkt. Alle anderen Worte des Profeten atmen den scharfen Gegensatz zwischen Gott und Volk, daß ein solch merkwürdiges Entgegenkommen der Volksmeinung gegenüber, wie sie das Wort „daß Jahwe mit euch sei, wie ihr sagt“ enthält, aufs höchste befremdet. Dazu gesellt sich die Schwierigkeit, die von dem rhetorischen Gesichtspunkt aus sich erhebt: das Wort fordert die Bekehrung des gesamten Hauses Josef und kann dafür doch nur die unsichere Rettung eines Restes verheißen! Wäre es die Absicht des Profeten, einen ernsten Bußruf an das Volk zu richten, so müßte doch die Art, wie es hier geschieht, gegenüber der Meisterschaft, mit der Amos sonst seine Worte wirkungsvoll zu gestalten versteht, ungeschickt und wirkungslos genannt werden. Das ist nur so zu verstehen, daß der Begriff des „Restes Josefs“ für den Verfasser etwas Feststehendes gewesen zu sein scheint, mit dem er operiert, ungeachtet der Unstimmigkeit, die durch die Verwendung im Zusammenhang mit der Aufforderung hervorgerufen wird. Denn daß der „Rest Josefs“ den gegenwärtigen Zustand des Volkes bezeichnen kann, das aus den Aramäerkriegen (Hitzig, Orelli) oder den in 4, 6 ff genannten Plagen gerettet ist (Wellhausen, Marti), wird man angesichts der sonstigen Einblicke, die Amos in den Zustand seines Volkes durch seine Worte gewährt, nicht wohl annehmen können[1]. Die Vorstellung vom „Rest

[1] 4, 6—12 ist, wie erwähnt, nicht auf Ereignisse aus der Gegenwart zu deuten; auch die subjektive Bemerkung „er ist doch so gering“ 7, 3. 6 kann nicht einfach als Beweis für den tatsächlichen Zustand Israels verwertet werden.

Josefs" wird, wie GRESSMANN[1] zu zeigen versucht hat, eine fest geprägte sein, die hier gewiß nicht erst neu geschaffen ist. Aber schon GRESSMANN hat bemerkt, daß der Restgedanke hier in einer eigenartigen Version auftritt; während sonst (z. B. bei Jesaia) ein Rest aus der Katastrophe gerettet wird und sich dann bekehrt, wird hier von dem ganzen Volk Bekehrung gefordert, damit ein Rest gerettet werde. Dies erklärt sich m. E. am einfachsten damit, daß die Forderung v 14a das Wort des Amos 5, 4 aufnimmt und den Restgedanken mit dieser Forderung verquickt, so daß dieses merkwürdige Mischgebilde dabei herauskommt; in beidem ist der Interpolator eben abhängig. Er glaubt, ihm bekannte Gedanken hinter dem Amoswort wiederzufinden und gibt ihnen hier Ausdruck, ohne die Schwierigkeit zu bemerken, die daraus entsteht. Das ist bei einer erklärenden Randbemerkung, die momentaner Entdeckerfreude entspringt, wohl zu verstehen, nicht aber bei einem wohldurchdachten Worte des Amos selbst, das die Erklärung zu einem Gotteswort geben soll. Zu einer Abänderung des Ausdrucks „Rest Josefs" in „Haus Josefs" (WINTER) bietet der Text nicht die geringste Handhabe. Will man mit SELLIN interpretieren: die, die Heiligtümer aufsuchen, verfallen der Katastrophe, der Rest, der die Heiligtümer meidet und Jahwe sucht, wird ihr entgehen, dann begibt man sich, bei Voraussetzung der Echtheit, in Widerspruch zu 5, 6 u. 14; denn nach v 6 läßt sich die Katastrophe überhaupt abwenden, hier dagegen nicht, und warum hier ein „vielleicht", wo doch 5, 6 das Ausbleiben des Unglücks von dem rechten Verhalten der Israeliten abhängig gemacht wird? Würde v 14f dem Amos selbst zuzusprechen sein, dann fällt doch auf, daß in v 14 allgemein von dem Volk und Jahwes Gunst geredet wird und von einem Rest nichts zu lesen ist[2]. Diese kleinen, aber nicht zu verachtenden Unstimmigkeiten lassen sich nur begreifen, wenn die vv 14 und 15 ebenso wie v 6 als aus dem Augenblick geborene Randbemerkungen eines Lesers beurteilt werden, bei denen man angesichts ihrer Entstehung einen solch scharfen logischen Maßstab nicht anlegen kann, wie bei einem echten Amoswort.

Diesen sachlichen Erwägungen treten stilistische Bedenken gegen die Echtheit der beiden Verse zur Seite. Der Stil ist reichlich inkonkret, wie auch SELLIN zugibt. Dazu kommt in v 14 eine umständliche Ausdrucksweise, die im hebräischen Urtext noch stärker auffällt,

---

[1] Ursprg. d. isr. jüd. Eschatologie, 235; vgl. auch SELLIN, Profetismus, 143.

[2] Unter der — m. E. bei Amos ganz unberechtigten — Perspektive der „großisraelitischen Idee" glaubt GALLING, a. a. O., 77 den Ausdruck „Rest Josefs" als Echtheitskriterium buchen zu dürfen, ohne sich allerdings mit den Schwierigkeiten des Zusammenhangs in 5, 14f auseinanderzusetzen.

als in der deutschen Übersetzung: „und lebt und so Jahwe mit euch sei, wie ihr sagt". Auch das Übergreifen der Satzkonstruktion über den Vers hinaus (Enjambement), das im Hebräischen weitaus seltener ist, als in der deutschen Poesie, spricht gegen die Echtheit des Spruches. Diese letztere Tatsache hat Köhler zu einer anderen Auffassung gebracht. Er faßt das כֵּן substantivisch und erblickt in v 14b die Begründung zu v 14a. Ersteres ist möglich, letzteres dagegen ausgeschlossen; obwohl auch die Übersetzung „daß es recht kommt" d. h. daß es so kommt, wie es kommen soll, etwas in den Wortlaut einträgt, was dieser nicht ohne weiteres enthält. Aber ganz unmöglich ist es, v 14b zu übersetzen „weil Jahwe mit euch ist". Bei Köhlers Auslegung hängt v 14b in der Luft; daß er für diesen Fall, ohne jegliche Verbindung mit 14a dessen Begründung darstelle, kann durch nichts erwiesen werden. Incidis in Scyllam, cupiens vitare Charybdin! Der Köhlersche Vorschlag bedeutet darum keine Erleichterung. Ohne Wert darauf zu legen, daß hier למען (mit impf.) anders konstruiert wird, als 2, 7 (mit inf.), erweckt der Ausdruck doch den Anschein, daß er eine breite, und daher spätere, Umschreibung des kompakten v 4 ist. Hinzu kommt das zweimalige jahwe ʾelohê zebaʾot, an dem auch Meinhold, trotzdem er sich für die Echtheit der Verse einsetzt, berechtigten Anstoß nimmt[1]. Unter dasselbe Urteil wie das ויהי כן fällt auch der Satz „wie ihr sagt" und der Gesamttenor von v 15, der nichts anderes als eine Wiederholung von v 14 ist. Solche behäbigen, allgemeinen und inkonkreten Stilformen widersprechen allem, was wir anderwärts an der Diktion des Amos charakteristisch gefunden haben. Schließlich kann man darauf hinweisen, daß neben der Nachahmung von 5, 4 auch 5, 7b und 12bβ den Verfasser von 5, 14f vorgeschwebt zu haben scheinen[2]. Da mit teilweisen Streichungen (so H. Schmidt v 14; Sievers v 15) nicht alle genannten Schwierigkeiten beseitigt werden, muß man sich eben mit dem überlieferten Wortlaut abfinden. Der genaue Vergleich mit 5, 4f zeigt, wo wir die Fähigkeiten des Amos zu suchen haben, ein Wort zu packender Wirkung zu gestalten, und wo spätere Hand mit geringeren Fähigkeiten sich um die Deutung der Worte des Meisters müht.

Als Ergebnis darf daher festgehalten werden: V 14f sind ähnlich wie v 6 spätere Epexegese des an sich nicht leicht verständlichen v 4[3].

[1] Vgl. G. A. Smith.

[2] Vgl. dazu auch Volz, 18.

[3] Neben Volz ist die Echtheit der beiden Verse angezweifelt von Oort, Stade, 220, Valeton, Löhr, Nowack, Hölscher, 436 Anm. 1, die von v 15 von Guthe. — Daß man sich gerade mit dem in diesem Spruch diskutierten Gedanken stark be-

Während v 6 sich um die Erklärung dessen bemüht, was „leben“ bedeute, beschäftigt sich v 14 f mehr mit der Frage nach dem, was Amos mit dem Wort „suchet mich“ gemeint habe, und gewinnt, wohl unter Anlehnung an die Scheltworte des Amos 5, 7 u. 12, eine Deutung, die sehr stark an die Worte Jes 1, 16 f erinnert[1]. Die jetzige Stellung der Verse im Text, die auf andere Weise unverständlich bleibt, erklärt sich dadurch, daß die Worte ursprünglich am Rande standen und von einem Abschreiber an der Stelle in den Text eingefügt wurden, wo sie gerade am Rande Platz gefunden hatten; vielleicht wurden sie auch mit Rücksicht auf die erwähnte Anlehnung an 5, 7 u. 12 absichtlich hinter diese Verse gestellt; und schließlich wäre noch zu erwägen, ob nicht die späteren Einschiebungen 5, 8. 9. 13 von Einfluß gewesen sind auf die Stellung von v 14 f.

Somit bleibt als echter Grundstamm, der den Anlaß zu den besprochenen Wucherungen gegeben hat, 5, 4 f. Hier redet Jahwe selbst. Einen Grund, die Überschrift zu streichen (Sievers, Marti, Meinhold, Duhm u. a.), sehe ich nicht ein; das כִּי ist wie 3, 15; 4, 2; 5, 12 (6, 12) mit „fürwahr“ zu übersetzen. Nur ist es möglich, daß „dem Hause Israel“ nach Analogie von 5, 1 wie in 5, 3 so auch in 5, 4 später eingetragen ist; es wirkt hier in seiner Isolierung unpersönlich, anders dagegen neben der Apostrophe עליכם in 5, 1. Dann liegt aber auch kein Grund vor, das „suchet mich“ in Angleichung an 5, 6 in ein „suchet Jahwe“ umzuwandeln[2]. Kaum berechtigt dürften auch die Bedenken sein, die Löhr, Nowack, Meinhold, Duhm, Winter u. a. gegen den Satz über Beerseba vorbringen; daß für Beerseba keine Strafe genannt wird, spricht noch nicht gegen die Echtheit; es geschieht wohl deshalb, weil dem Amos für diesen Ort gerade kein geeignetes Wortspiel wie für Betel und Gilgal in diesem Augenblick zu Gebote stand. Dies scheint mir eher zuzutreffen, als die Auskunft Hitzigs, Beerseba sei deshalb nicht mit einer Strafe bedacht, weil es nach der Meinung des Amos nicht mit in den Untergang Israels einbegriffen sei; so groß ist die Tragweite des argumentum e silentio doch nicht. Die von Löhr angezogene Verwandtschaft zwischen unserem Wort und 8, 14 dürfte, nachdem, was sich uns über 8, 14 ergeben hat,

schäftigt hat, ist ganz natürlich, wird aber auch bewiesen durch die mannigfachen Parallelen in 7, 9; 8, 11 f; 8, 13 f alles ebenfalls spätere Epexegese.

[1] Es ist nicht unmöglich, daß der Interpolator Gedanken bei Amos wiederzufinden glaubte, oder genauer gesagt, hier eintrug, die er aus der Diskussion der ihm zeitgenössischen Profetie gewonnen hat; ich denke neben den positiven Forderungen an den Ausdruck „Rest Josefs“ und an das Bekenntnis „Gott mit uns“ v 14 b.

[2] Marti, Meinhold, Stärk, Praetorius, Winter; dagegen mit Recht Sievers. Duhm will, was ebenso unwahrscheinlich ist, umgekehrt in v 5 „suchet mich“ lesen.

aus der Abhängigkeit des Verses 8, 14 von 5, 5 erklären, nur daß in 8, 14 der an unserer Stelle fremde Gedanke des Götzendienstes eingetragen wurde. V 5b bringt die Drohung; auch hier ist כִּי Einleitungsform des Drohworts und enthält nicht die Begründung des Vorausgehenden; dies haben Marti, Duhm und Budde nicht beachtet, wenn sie 5b streichen wollen, weil Amos die Mahnung, die Heiligtümer zu meiden, nicht damit begründen könne, daß sie dem Untergang anheimfallen. Amos begründet hier überhaupt nicht die Warnung von 5a, sondern er sagt das Gericht, das über die Kultstätten kommen wird, voraus; er geht hier also weiter als 4, 4f, das keine Drohung hat. Das Wortspiel ist mindestens ebenso unnachahmlich wie die Worte von 5, 4 (gegen Budde). Auf den spöttischen Ton dieser Paronomasien innerhalb der „ernsten Rede", an dem Marti Anstoß nimmt, werden wir noch zurückkommen müssen. Die Ausdrücke גלה und און darf man angesichts des Wortspiels, dem sie hier dienen, nicht pressen; sie wollen beide den Untergang bezeichnen. Der Spruch lautet also:

5, 4 Fürwahr, so spricht Jahwe (zum Hause Israel):
Suchet mich und lebet,
5 aber suchet nicht Betel und nach Gilgal gehet nicht
und nach Beerseba zieht nicht hinüber;
fürwahr Gilgal kommt zum Galgen und (das) Gotteshaus wird zum
Teufel gehen[1].

Um diesen schwierigen Spruch zu verstehen, ist es nötig, sich in die Lage der Hörer zu versetzen und dabei sich zu vergegenwärtigen, wie diese Worte auf sie wirken mußten; denn diese Wirkung auf die Hörer ist doch der Sinn und Zweck, den Amos selbst mit dem Wort verfolgt. Im Unterschied zu der bitteren Ironie, mit der Amos 4, 4f redet, beginnt er hier mit einer Aufforderung, die ernst genommen sein will. Aber diese Aufforderung, Jahwe zu suchen und sich dadurch vor dem Gericht zu retten, mußte von der Menge in ihrem Sinne verstanden werden; m. a. W. „Jahwe suchen" bedeutet für sie nichts anderes, als ihn an den Heiligtümern, wo man ihm besonders nahe zu sein glaubt, zu suchen. Das Wort kommt also für die Hörer auf dasselbe hinaus wie die ironische Aufforderung 4, 4 „kommt nach Betel!" Daß sein Wort diese Wirkung haben mußte, darüber hat sich Amos gewiß keiner Täuschung hingegeben[2]. Aber ebenso gewiß ist dieses

[1] Nach Wellhausen.

[2] Daraus geht hervor, daß 5, 4 wohl kaum im Zusammenhang mit 4, 4 gesprochen sein kann und auch zeitlich, wenn man es in Betel vor der gleichen Hörerschaft gesprochen denkt, nicht auf 4, 4 folgte, sondern ihm voranging; denn nach der Ironie von 4, 4 hätte kaum jemand eine solche Forderung des Profeten ernst genommen.

Verständnis nicht die Meinung des Amos. Ist aber 5, 4 von den Hörern notwendig so mißzuverstehen, dann darf man nicht, wie das durchweg geschieht, das Hauptgewicht dieses Spruches auf die beiden Worte der Aufforderung legen und etwa den Sinn des Spruches dahin kennzeichnen, daß Amos hier den „ganzen Katechismus in zwei Worten" geben wolle (so Budde). Wäre der Hauptzweck hier die positive Mahnung, so stünde sie am denkbar ungünstigsten Platz, da, abgesehen von dem notwendigen Mißverständnis, ihre Wirkung einfach durch das Übergewicht der folgenden Worte des Spruches erdrückt würde. Die eigentliche Färbung bekommt der Spruch erst durch die folgende Warnung und Drohung. Amos arbeitet auch hier mit einer wirkungsvollen Paradoxie. Was eben noch die Hörer mit beifälliger Zustimmung von ihrem Standpunkt aus zu hören glaubten, das wird nun vor ihren Augen in den Staub gezogen. In der Enttäuschung, die mit v 5 einsetzt, liegt genau die gleiche psychologische Wirkung, die Amos mit dem Wort 4, 4 erzielt. In dieser Wirkung ist auch der Zweck des Spruches zu suchen. Das Entscheidende ist für Amos der Gegensatz gegen den Kult an den Wallfahrtsheiligtümern. Man vergleiche nur die stoffliche Breite und Ausführlichkeit, mit der Amos 5, 5 von den Heiligtümern redet, gegenüber dem kurzen Wort 5, 4, um zu erkennen, daß auch stilistisch das Hauptgewicht auf 5, 5 liegt. Und auch psychologisch ist es doch so, daß der Eindruck, mit dem der Profet seine Hörer entläßt, nicht durch 5, 4, sondern durch 5, 5 bestimmt ist. Über der Enttäuschung und Wut, die die Worte über Betel und Gilgal hervorrufen, ist bei ihnen der Ernst der Mahnung von 5, 4 rasch vergessen. Hätte Amos das Volk zur Buße rufen wollen, dann wäre die einzig wirkungsvolle Stelle der Mahnung hinter dem Wort über die Kultorte gewesen und nicht vorher; dann hätte das Wort „suchet mich" einen Eindruck hinterlassen. Es will mir nicht eingehen, daß Amos sich diese Möglichkeit hätte entgehen lassen. Darum glaube ich, wird man dem Sinn und Zweck des Spruches nicht voll gerecht, wenn man unter Außerachtlassung dieses eigenartigen psychologischen und rhetorischen Hintergrunds die Forderung zu stark betont in den Mittelpunkt stellt und das Wort als profetisches Mahnwort kennzeichnet (Balla[1]). Die Forderung 5, 4 steht ganz im Schatten der folgenden Worte gegen Betel und Gilgal und kann daher nur als Auftakt zu v 5 gewertet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, ja sogar sehr wahrscheinlich, daß Amos in 5, 4 einen, seinen Hörern aus der Diskussion des Gerichts (vgl. 6, 3, wo auch der Unglückstag als be-

[1] Vgl. Hölscher, 204.

kannte Größe vorausgesetzt ist) geläufigen Gedanken aufnimmt und kurz formuliert in ähnlicher Weise, wie auch 4, 4 mit der Anlehnung an ein Wallfahrtslied beginnt; dies mag das Wahrheitsmoment an dem Eindruck Sellins[1] sein, daß hier von Tod und Leben geredet werde, als ob es schon festgeprägte „eschatologische Gerichtsbegriffe" seien.

Die Stimmung des Spruches ist trotz des ernsten Auftakts eine verhaltene Ironie, die gerade in dem vom Profeten beabsichtigten Stimmungswechsel bei den Hörern, hier wie anderwärts, zum Ausdruck kommt. Diese Tönung hat Marti wohl bemerkt, aber sich durch sie zu der fragwürdigen Folgerung verleiten lassen, 5, 5b zu tilgen, ohne allerdings die ironische Paradoxie ganz beseitigen zu können (s. o.). Die Gerichtsdrohung 5, 5b fügt sich sehr gut in den Rahmen und die Stimmung des Spruches. Für die Echtheit spricht die schon da und dort beobachtete Stileigentümlichkeit bei Amos, daß er in der Drohung auf das Scheltwort — das hier die Form der Warnung trägt — zurückgreift. Charakteristisch für die Form des Spruches ist die enge gedankliche Geschlossenheit und seine Komposition aus kleinen, klar abgegrenzten Einheiten; und auch darin liegt für mich ein Grund, daß 5, 6 u. 14f, die gerade dieses Merkmal entbehren, nicht derselben Situation entstammen können. Ein doppelter Chiasmus — in 5a bezügl. der Stellung von Prädikat und Eigenname, in 5b bezügl. der Reihenfolge der Heiligtümer — dient dazu, die Breite des Verses durch Lebendigkeit der Diktion zu überwinden.

Die Paradoxie ist natürlich nur möglich unter der Voraussetzung, daß Amos unter dem „Suchen Jahwes" etwas anderes versteht als seine Hörer. Was er damit meint, läßt er im Dunkel und berührt sich so mit der Art, wie er 4, 6ff dem Volke vorwirft, daß es sich nicht zu Jahwe bekehrt habe. Hier wie dort betrachtet er es nicht als seine Aufgabe, sich in eine nähere Erörterung darüber einzulassen, worin das eigentliche Jahwesuchen bestehe; er bleibt also durchaus in dem Rahmen seines Auftrags, „gegen Israel zu weissagen" (7, 15). Kein Wunder, daß spätere Leser bis in die Tage der Gegenwart nach einer Erklärung dieser dunklen Worte von 5, 4 gesucht haben! Die nachträgliche Epexegese, die sich um die Klärung des דרשוני (v 14f) und des ויחיו (v 6) bemüht hat, läßt sich von hier aus in gleicher Weise verstehen wie das Sträuben der Forscher, die Authentie dieser Erklärungen aufzugeben.

Daß sich Amos seinen Hörern gegenüber nicht verbreitet, was er unter dem Suchen Jahwes versteht, enthebt uns jedoch nicht der

[1] Profetismus, 152.

Pflicht, dieser Frage nachzugehen. Denn die Paradoxie ist ihm nur möglich, wenn er tatsächlich etwas anderes darunter verstand als die Menge. Wir können begreifen, daß er nicht davon redet; das ist eine typische Erscheinung bei allen denen, die eine neue Wahrheit entdeckt haben. Die Position, von der aus Amos urteilt, empfindet er nicht als eine neue Wahrheit, sondern als die Wahrheit, an der ihm ein Zweifel gar nicht möglich, über die eine Erörterung ihm gar nicht nötig erscheint. Daß aber diese seine Position ihn in solch diametralen Gegensatz zur Volksmeinung stellt, daß er nur die Form der Paradoxie für sein Urteil findet, ist für uns ein Hinweis, daß es sich hier um etwas grundsätzlich anderes handelt, als das, was sich im Volksglauben Ausdruck verschafft. Diese beiden Gesichtspunkte, die feste unerschütterliche Gewißheit und der scharfe Gegensatz zu allem Bisherigen der Volksreligion, legen es nahe, das Fundament der Überzeugung des Amos in jenem neuartigen Gotterleben zu suchen, das ihn auf die Bahn eines Profeten gebracht hat. Von hier aus dürfte es sich wenig empfehlen, die Deutung Sellins anzunehmen, der durchblicken läßt, daß Amos hier die Meinung vertrete, in Betel, Gilgal und Beerseba seien andere Götter zu finden (8, 14), Jahwe dagegen müsse man am Sinai suchen [1]. Aber warum sagt davon Amos nichts, wo dies doch ganz nahe gelegen hätte? Nein, Amos steht grundsätzlich auf einer anderen Ebene als jeder örtlich gebundene Kult. Ich vermute, daß die auffallende Bedeutung, die das Heiligtum von Beerseba auch für Nordisrael gehabt hat, dadurch bedingt war, daß es dem heiligen Jahweberg, dem Sinai, am nächsten lag; vielleicht birgt auch der Name „Schwurbrunnen" noch einen Rest der Erinnerung an die Sinaikoalition der ersten israelitischen Stämme; die Wallfahrt nach Beerseba war dann deshalb so beliebt, weil man dort dem Sinaigott am nächsten zu sein glaubte [2]. Das Wort über Beerseba spräche unter dieser Voraussetzung ebenfalls gegen die Auslegung Sellins.

---

[1] Profetismus, 139; Geschichte, 249 f; M. Weber, 297 denkt an Jahwe auf dem Zion.

[2] Eine andere Erklärung gibt Alt in einer z. Z. noch nicht veröffentlichten Studie über den „Gott der Väter", deren MS mir der Verf. freundlichst zur Verfügung stellte. Darnach sei Beerseba schon in vormosaischer Zeit und auch noch eine Zeitlang nach der Landnahme das Heiligtum des paḥad jiṣḥāḳ gewesen, einer Gottheit, die im Unterschied zur 'El- und Jahwereligion zu dem besonderen Religionstypus einer Gruppenreligion gehöre, deren Tradition sich zwar auf einen Punkt (Beerseba) konzentrierte, aber schon früh einen Verehrerkreis besaß, der sich weit über die Grenzen der nächsten Stammesgruppen hinaus erstreckte. Ich muß es mir versagen, in diesem Zusammenhang auf die interessante These Alts über die Väterreligion einzugehen. — Zur Orientierung nach dem Hauptheiligtum vgl. den Namen der Moschee El Aksa in Jerusalem = das äußerste (d. h. von Mekka entfernteste) Heiligtum.

Bei der vorgetragenen Beurteilung von v 14f kann natürlich die daraus gewonnene und fast allgemein angenommene Identifikation von Jahwe und dem sittlich Guten nicht als die Meinung des Amos ohne weiteres bezeichnet werden. Gewiß gehört für Amos nach dem, was man aus seiner Kritik der Zustände in Israel folgern kann, das Sittliche zu den Äußerungen eines gottgemäßen Lebens. Aber weder geht Jahwe in dem Begriff des Guten für ihn auf, noch kann man den grundsätzlichen Unterschied zwischen Amos und dem Volk, der in der Antithese unseres Spruches zum Ausdruck kommt, auf die Formel „Ethos statt Kultus" bringen. Diese Formel paßt für die erwähnten Worte aus Jes 1; aber die Stellung des Amos ist damit nicht voll umschrieben. Wenn man dem Profeten gerecht werden will, so bedeutet „Gott suchen" für ihn, ähnlich wie in dem Kehrvers des Gedichts 4, 6ff, das Durchdringen zu der andersartigen Gotteswirklichkeit, derer der Profet in seinem persönlichen Erleben bewußt geworden ist. Das ist umfassender, tiefer als jene Formel „Ethos statt Kultus"; denn es schließt auch die unbedingte Anerkennung und Beugung unter die absolute Erhabenheit Gottes ein, nicht nur unter die Wucht seiner sittlichen Forderungen, sondern auch unter sein Walten in Geschichte und Gegenwart. Man könnte vielleicht so formulieren: Gott suchen heißt für Amos die grundsätzlich andere Haltung der Gottheit gegenüber, die er selbst im Unterschied zu seinen Zeitgenossen einnimmt. Kein Wunder, daß er keinen Versuch macht, eine Brücke zu schlagen zwischen seinem Gotterleben und der Haltung des Volkes; an dem entscheidenden religiösen Punkt gibt es keinen Boden, der dem Volksglauben und dieser Gotteswirklichkeit, in der Amos lebt, gemeinsam wäre. So muß der Profet dem Volke unbegreifliche Worte reden von einem Standpunkt aus, der selbst unter dem Eindruck der Unbegreiflichkeit Gottes gewonnen ist[1].

XIII. Das dreifache Wehe. 5, 7—6, 14.

Im Buch Amos folgt nun ein Abschnitt, demgegenüber die Ausleger in Verlegenheit sind. Die Unordnung in den Sprüchen ist teil-

[1] Man wird darum die Forderung nicht lediglich als rednerische Form beurteilen dürfen und das Verhalten des Amos als ein Spiel mit Möglichkeiten bezeichnen können (vgl. dazu Meinhold, 45). In dem Spruch kommt die ganze Tragik aller echten Profetie zum Ausdruck, daß sie im Kampfe steht zwischen zwei religiösen Welten, die durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt sind. Hierher gehört die Rolle, die der Gedanke der Verstockung gegenüber dem Gotteswort bei fast allen profetischen Naturen spielt. Im übrigen vgl. noch das zu 3, 6. 10; 4, 6ff in dieser Hinsicht Bemerkte.

weise so stark, daß man ohne größere Umstellungen nicht auskommen kann. Besonders an zwei Stellen macht sich diese Verderbnis bemerkbar: 5, 7—17 und 6, 11—14, so daß Budde die letztgenannten Verse als „zusammengelesene Bruchstücke" beurteilt, von denen nicht zwei miteinander zu verbinden seien; aber woher sie zusammengelesen sein sollen, wird man bei Budde vergeblich fragen. 5, 7—17 versucht Budde in zwei Reihen aufzulösen, die jetzt durch das Schicksal einer „Unglückshandschrift" in ein heilloses Durcheinander geraten seien; allein bei einer näheren Prüfung genügt auch diese Auskunft nicht und bereitet unüberwindliche Schwierigkeiten, wie Budde selbst schon im voraus zugibt. M. E. greift die Verwirrung weiter, als man bisher angenommen hat. Es will mir scheinen, daß die Unordnung am Ende des 6. Kapitels und die in 5, 7—17 miteinander in Verbindung stehen, d. h. aus der gleichen Ursache heraus entstanden sind. Die Entfernung gewisser Verse aus ihrem einstigen Zusammenhang, glaube ich, ist mitbedingt durch die Einschübe, die in 5, 6—16 — es sind allein innerhalb dieses Zwischenraums vier, wenn nicht fünf, solche späteren Nachträge festzustellen — nachträglich vom Rande in den Text gekommen sind. Und da die Amossprüche einmal mit Kap. 6 abgeschlossen waren und, wie noch wahrscheinlich gemacht werden wird, einst von den Visionen getrennt existiert hatten, so ist es gut verständlich, daß man Textbestandteile, die im Kontext keinen Platz mehr fanden, am Ende nachgetragen hat[1]. Deshalb sind auch die vv 6, 9—14 bei einem Rekonstruktionsversuch von 5, 7 ff mit in Erwägung zu ziehen. Dies wird um so eher beachtet werden müssen, als in dem vorliegenden Abschnitt doch auch eine gewisse Ordnung nicht geleugnet werden kann. Die schriftliche Überlieferung, um die es sich hier handelt, von der jedoch die Frage nach den ursprünglichen mündlichen Einheiten zunächst zu trennen ist, will die noch verbleibenden Sprüche von Kap. 5 u. 6 unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt als Weherufe (vgl. 5, 7; dazu s. u. zu 5, 18; 6, 1) zusammengefaßt wissen.

Man wird daher nicht fehlgehen, diese Einteilung in drei Weherufe als Grundriß der Rekonstruktion des Textes zugrunde zu legen. Dieser Versuch, zuerst dem Zusammenhang in der schriftlichen Komposition, der zweifellos vorhanden ist, nachzuspüren, um von da aus auf die gesprochenen Einheiten zurückzugehen, bietet gewiß mehr Sicherheit, als z. B. das Vorgehen Köhlers, der 5, 7. 16; 6, 2. 12

[1] Ein weiterer Gesichtspunkt, der mit der Komposition der Weherufe zusammenhängt und besonders für das zweite und dritte Wehe in Frage kommt, wird unten besprochen werden; vgl. den Überblick über die Komposition der Weherufe und Kap. VI.

mangels Zusammenhang im jetzigen Text für Sondereinheiten erklärt, die aus Einzelgesprächen des Profeten zu verstehen seien.

Das Recht zu dem im folgenden vorgetragenen Rekonstruktionsversuch, der im einzelnen von den bisherigen Lösungen stark abweicht, glaube ich in der Beobachtung zu finden, daß außer den an sich nicht viel sagenden Einleitungen mit הוי die einzelnen Weherufe weithin im Aufbau und der Gedankenführung übereinstimmen, so daß ihre Aufeinanderfolge im Buch Amos nicht ohne Absicht zustande kam (vgl. Jes 5, 8ff). Dabei läßt sich zunächst beobachten, daß jeder der mit הוי eingeleiteten Abschnitte in zwei sachlich und stilistisch abgeschlossene Teile zerfällt, die untereinander wieder ähnlichen Aufbau zeigen; hierfür werden wir im folgenden die Bezeichnungen I A, B; II A, B; III A, B verwenden. Die Frage, die sich dabei von selbst stellt, ob wir es mit einem einzigen Gedicht, bestehend aus drei Doppelstrophen, zu tun haben, oder nicht, kann erst nach der Einzelerklärung ihre Beantwortung finden.

I A. Die „Umkehrung" in Israel. 5, 7. 10; 6, 12; 5, 11b; 6, 11.

5, 7. Es ist allgemein anerkannt, daß 5, 7 nicht so unvermittelt eingesetzt haben kann, wie im gegenwärtigen Text. Gegenüber der Auskunft von Sievers, daß hier der Rest einer Strophe vorliege, von der ein Teil verlorengegangen sei, oder der anderen (Meinhold, H. Schmidt), aus dem „dem Haus Israel" 5, 6 (LXX) ein „so spricht Jahwe zum Hause Israel" hier als Einleitung zu ergänzen, verdient doch der Vorschlag von G. A. Smith, vor 5, 7 ein הוי nach Analogie von 5, 18; 6, 1 zu lesen, den Vorzug[1]. Der Wegfall des הוי vor ההפכים ist graphisch gut zu erklären, kann aber auch durch die Interpolation von 5, 6 (s. o.) bedingt sein. Die Form von 5, 7 fügt sich sehr gut an diese Einleitung mit „wehe" und trägt den schon aus 2, 7 bekannten Typus des Scheltworts, bei dem part. und verb. fin. wechseln (vgl. 5, 12). Es scheint mir sehr fraglich, ob die LXX die bessere Lesart (εἰς ὕψος = לַמַּעְלָה[2]) bewahrt hat, da sie irrtümlich v 7 zu v 8 zieht; 6, 12 ist das gleiche Wort richtig mit πικρίαν übersetzt, so daß hier leicht ein Versehen des Übersetzers vorliegen kann.

5, 10. Nach dem recht allgemein gehaltenen Scheltwort in v 7 erwartet man ein näheres Eingehen konkreter Art im Rahmen des Gedankens der Rechtsverdrehung. V 8f unterbricht anerkanntermaßen

[1] Vgl. Nowack, Marti, Procksch, Sellin, Köhler, Steuernagel, Einleitung ins A.T., 615 u. a.

[2] Budde = „auf den Kopf stellen", dem 5, 7 allerdings hübsch entspräche.

den Zusammenhang; aber nach Entfernung dieses Einschubs (davon später) fügt sich 5, 10 nach Form und Sache trefflich an. Die Diktion steigert sich:

5, 7 beginnt mit starrem part., auf das ein lebendiges perf. folgt, in v 10 wird dieses perf. wieder aufgenommen und mit einem noch flüssigeren impf.[1] fortgesetzt. Der Sache nach wird Amos hier konkreter und anschaulicher durch Hervorhebung spezieller Fälle. מוכיח wird nicht der Vermittler sein, der zum gütlichen Vergleich rät (so Procksch), auch kaum der Ankläger im Gegensatz zu dem Verteidiger v 10 b (so Marti), sondern, wie Sellin mit Recht hervorhebt, werden wir uns darunter einfach den gerechten Richter vorzustellen haben, einen von den Ältesten, der Richter, Ankläger und Verteidiger in einer Person ist; ob man 10 b תָּמִים (MT) oder תְּמִים (Hoffmann, Budde) punktieren will, kommt auf dasselbe hinaus. Da vorher der Richter genannt ist, mag man hier vielleicht an den Zeugen denken, der die Wahrheit redet. Das Wort wendet sich nicht an die Richter (gegen Sellin); denn dann müßte der Gegensatz zu den gerechten Richtern, die von ihren Amtsgenossen gehaßt werden, deutlicher herausgearbeitet sein; von einem solchen Gegensatz ist aber nichts zu lesen. Vielmehr werden, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, allgemein vornehme Leute angeredet sein.

Als Fortsetzung zu 5, 10 wird meist 5, 11 angesehen. Allein schon stilistisch ist es bei der Vorwärtsbewegung des Gedankens, die eben festgestellt wurde, bedenklich, daß hier ein erschlaffender Gedankenrücklauf[2] stattfinden würde. Aber auch sachlich besteht eine Unebenheit; denn es erscheint in 11 a ein neues Motiv (Unterdrückung der Armen, Kornabgabe), das mit der Rechtsverdrehung unmittelbar nichts zu tun hat; und dies muß doch bei der konsequenten Einreihung unter das Wehe gegen die Rechtsverdreher erwartet werden. Ein solches Abgleiten von dem beherrschenden Gedanken ist bei Amos sonst nicht zu bemerken. Dazu kommt, daß auch zwischen 11 a u. b ein Hiatus besteht, den schon Marti und Winter bemerkt haben, also Grund genug, in die Ursprünglichkeit der Stellung von 11 a Zweifel zu setzen[3].

6, 12. Wo ist aber die Fortsetzung zu unserem Spruch zu suchen? Ich habe dafür 6, 12 in Vorschlag zu bringen. Der Vers steht an seinem

---

[1] Gegen Praetorius, ZAW 1915, 16, der zwei Perfecta lesen möchte.

[2] Zu dieser Palindromie vgl. König, Stilistik, 171.

[3] Vgl. dazu die metrische Unebenheit, die Praetorius, 17 bei v 11 a feststellt. — Auch die Zusammenfassung von 5, 10 mit 5, 13 und die Deutung auf Mose bedeutet keine Erleichterung (gegen Sellin, Geschichte, 77, vgl. Sellin, Mose und seine Bedeutung für d. isr. jüd. Religionsgeschichte, 1922, 158f); s. u. u. zu 5, 13.

jetzigen Platz in einer unmöglichen Isolierung. Es geht nicht an, ihn an 6, 8—10 anzuschließen (so Marti); was soll nach dem grandiosen Gerichtsgemälde mit seinem atemraubenden Wechsel grausiger Bilder die Auseinandersetzung von 6, 12, die sich um eine Frage der Einsicht bemüht? Nach Stimmung, Stil und Gedankengehalt gehört 6, 12 bestimmt in eine andere Umgebung. Auch die Versuche, den Vers mit 13. 14 zusammenzustellen (Sellin, H. Schmidt, in gewissem Sinn auch Procksch [1]), ergeben ein eigenartiges Gemisch heterogener Bestandteile, die den Rahmen eines einheitlichen Spruches sprengen. Das Urteil Buddes, daß die Verse 6, 11—14 jeder unmittelbaren Verbindung untereinander spotten, gilt auch gegen diese Versuche. Aber auch die andere Möglichkeit, den Vers als abgeschlossenes Einzelwort, das aus der Diskussion hervorging, aufzufassen (Gressmann, Köhler, Balla; auch Guthe), bedeutet im letzten Grund doch einen Verzicht auf die Eruierung der näheren Umstände und des Zusammenhangs, denen das Wort entstammt. Die Diskussion, die man dafür voraussetzen müßte, hätte sich doch wohl um die Verdrehung des Rechts (v 12b) gedreht. Wozu aber dann auf die Erfassung dieser Situation verzichten, wo in 5, 7—10 ein derartiger Zusammenhang mit aller Deutlichkeit gegeben ist? Der natürliche Platz von 6, 12 ist hinter 5, 7. 10; in dem Rahmen unseres Spruches kommt ihm die Bedeutung einer klärenden Zwischenfrage zu, die ihre Analogie bei II A und III A in den, genau an derselben Stelle erscheinenden Fragen 5, 18b und 6, 2 hat. Es braucht dabei nicht zu befremden, daß der Stil hier zur Anrede in der zweiten Pers. übergeht; die Apostrophe nach vorausgehender Schilderung mit der dritten Pers. findet sich auch 2, 9; 4, 2; 5, 18; 6, 1f und 9, 7 (vgl. oben). Das ist rhetorischer Stil, der dadurch näher an den Gegner heranrückt, und dabei genau die psychologische Linie einhält, die auch Jesaia in dem Weinbergslied 5, 1ff meisterhaft durchgeführt hat. Amos will mit diesem Vers seinen Hörern den Widersinn ihrer Haltung recht eindringlich vor Augen führen. Zu diesem Zweck führt er einen Satz der allgemeinen Spruchweisheit an [1]. Die Verbesserung von Michaelis יְחָרֹשׁ בַּבָּקָר יָם ist fast allgemein anerkannt. Das Charakteristikum bei einem solchen „Adynaton" ist die Übertreibung, so daß ich nicht das Bedenken Sellins teilen kann, diese Lesart sei zu platt; sie wird übrigens auch indirekt gestützt durch das „litus arare bubus" bei Ovid [2], woraus hervorgeht, daß es sich dabei um Gedankengut internationaler Spruchweisheit handelt. V 12b ist eine eng an 5, 7 ange-

[1] Procksch rekonstruiert die Reihenfolge 6, 12. 13a. 6b. 13b. 14; anders Marti, Duhm. [2] Vgl. dazu Gressmann, Die vorexilische Spruchdichtung Israels, ZAW 1924, 283f. [3] Heroides 5, 116 und Tristium 5, 4. 48.

schlossene Wiederholung des Scheltworts, die allem Anschein nach noch einmal besonderen Nachdruck auf das הפך legt. Eine Erschlaffung des Stils kann ich dabei nicht finden, da der vorausgehende Weisheitsspruch gerade jenes Scheltwort in neue, eindringlich klare Beleuchtung rückt. Die stilistische Linie verläuft also auch hier aufsteigend.

5, 11 b. Nach dem Scheltwort und dessen Verdeutlichung darf man billig ein Drohwort erwarten, das dem „wehe“ am Anfang nun erst seine Berechtigung gibt. Da 5, 11 a aus dem Zusammenhang dieses Spruches ausgeschieden werden mußte, legt es sich von selbst nahe, in 5, 11 b die Fortsetzung zu suchen. In der Tat fügt sich bei näherem Zusehen dieser Vers gut in den Gedankengang des Spruches ein. Sehr wahrscheinlich hat das לָכֵן, das jetzt vor 11 a steht, ursprünglich die Einleitung und den Übergang zu 11 b gebildet. Auf den ersten Blick könnte verblüffen, daß der Vers einen neuen Gesichtspunkt hereinbringt, da er von den vornehmen Häusern und Weingärten redet. Aber genauer gesehen steht er trotzdem mit dem Grundgedanken des bis jetzt festgestellten Spruches in gedanklicher Beziehung. Hinter dem, was v 11 b aussagt, steht unsichtbar jenes Leitmotiv, unter dem 5, 7. 10; 6, 12 vereinigt sind: der Gedanke der Sinnwidrigkeit, der in dem doppelten הפך (5, 7; 6, 12) seinen besonderen Ausdruck gefunden hat. Dieser Gedanke der Sinnwidrigkeit liegt auch dem Drohwort zugrunde, wenn es von Häusern redet, in denen man nicht wohnen wird, und von Weingärten, deren Wein man nicht trinken soll. Mit dieser „Umkehrung“ des natürlichen Zustands durch Gottes Eingriff schließt sich der Ring, der Scheltwort und Drohung umschließt; und in dieser Geschlossenheit der einheitlichen Gedankenführung glaube ich einen weiteren Beweis für die Berechtigung einer Zusammenfassung gerade dieser Elemente zu *einem* Spruch aufgrund ähnlicher Beobachtungen bei anderen Amossprüchen zu erkennen. Hier wird auch deutlich, daß das Wort sich gegen die vornehmen Israeliten richtet (s. o.). Die Tempora des Verses sind so zu übersetzen, wie sie lauten: ihr *habt* Häuser gebaut, aber ihr *werdet* nicht darin wohnen[1]. Denn Amos nimmt ja gerade Anstoß an dem Geist, der sich in einem schon vorhandenen Luxus dokumentiert (vgl. 3, 9 ff u. ö.). In scharfer Antithese klingt hier das Motiv der Sinnwidrigkeit nach, auf das der ganze Spruch abgestimmt ist.

6, 11. Die Form der Drohung ist hier, im Unterschied zu anderen Drohworten, so gehalten, daß von dem Standpunkt der Hörer aus ein

[1] Gegen Guthe, Procksch, Gressmann, Sellin, die die perfecta futurisch wiedergeben.

Hinweis darauf, wie dies zugehen werde, erforderlich ist. Und weiter, es fehlt dem Spruch, der sich als Wort des Profeten ausgibt, noch das Gewicht der göttlichen Autorität. Unausweichlich und wirkungsvoll kann der Spruch erst werden, wenn noch ein näheres Wort über das göttliche Gericht folgt. 5, 12, woran man zunächst denken könnte, leistet diesen Dienst nicht. Es kann, trotz Winter, nicht die Fortsetzung sein; dagegen spricht der plötzliche, durch nichts gerechtfertigte Übergang zur Gottesrede und die Beobachtung, daß eine rückläufige Begründung hier nicht mehr am Platze ist, nachdem schon 5, 7. 10; 6, 12 die Begründung hinreichend zur Sprache gekommen ist. Inhaltlich — es wird in 5, 12 von der Bedrückung der Armen und nicht von der Rechtsverdrehung gesprochen, auch fehlt diesem Vers die zu erwartende Gerichtsansage — und rhetorisch ist der Vers als Weiterführung unseres Spruches durchaus ungeeignet.

Dagegen bietet sich in 6, 11 ein Bruchstück, das sich sprachlich und sachlich aufs beste in den zu erwartenden Zusammenhang einfügt. Auch ein weniger geübtes Auge wird erkennen, daß nach der Schilderung der Wirkung einer Katastrophe (6, 9 f), die Ankündigung eines Erdbebens in 6, 11 ebensowenig am Platze ist, wie vor 6, 12 als Einleitung eines Wortes, das sich mit der Einsicht in die Rechtszustände Israels beschäftigt[1].

Die Einleitung 6, 11 a paßt im Rahmen des Profetenworts, ohne daß eine Änderung oder ein Zusatz nötig würde (Balla), recht gut; nur wird man statt הִנֵּה das Hoph. הֻנָּה[2] zu lesen haben. Dann erübrigt sich die Konjektur Duhms (vgl. Sellin), als logisches Subjekt zu dem Hiph. ein הַצַּר nach מצוה einzuschalten. Daß Jahwe selbst der Schlagende ist, wird auch 3, 15 vorausgesetzt. Hier ist der Gott mehr als der Herr der Naturgewalten gedacht, die unter seinem „Befehl" stehen. Wir haben es demnach mit der Ankündigung eines Erdbebens zu tun (Praetorius), bei dem, hier wie in 3, 15, die Häuser das betroffene Objekt darstellen. Und gerade ein Erdbeben scheint auch in dem Gesamttenor des Spruches verankert zu sein. Vermutlich geht die Assoziation hier soweit, daß das im Scheltwort besonders betonte Wort הפך die Vorstellung von dem Erdbeben veranlaßt hat. Das ist um so eher anzunehmen, als 3, 15 ursprünglich neben dem הכיתי ein הפכתי (vgl. LXX) gestanden hat, und Amos auch 4, 11 mit den gleichen Worten von dem Erdbeben redet. Bei der besonderen Bedeutung, die die Ankündigung einer Erdbebenkatastrophe für die Profetie des Amos hat (vgl. 9, 1 ff;

[1] Auch Gressmann sieht den Vers von einem Sammler an seine jetzige Stelle gebracht, ohne sich darüber zu äußern, wo das Bruchstück herkomme.

[2] So schon Oettli; vgl. Balla, 11.

2, 13; 3, 15; 4, 11 f), liegt eine solche Gedankenverbindung dem Propheten besonders nahe. Wir hätten dann auch hier die Bestätigung der wiederholt zutage tretenden Erscheinung, daß Strafe und Scheltwort durch ein gemeinsames Bindeglied miteinander eng verklammert sind. Das entspricht durchaus der rednerisch pointierten Konzentration, welche die Eigenart der Amossprüche ausmacht. Als Entgleisung ist es anzusehen, wenn man das große und das kleine Haus auf Juda und Israel hat deuten wollen (Targ., Hieron., Wellhausen, Duhm u. a.). Keiner der vorhandenen und vorgeschlagenen Zusammenhänge gibt dazu ein Recht. Vielmehr ist mit dem großen Haus an die „Quaderhäuser“ 5, 11 zu denken; möglicherweise bezeichnet „das kleine Haus“ dann das Landhaus, das sich vornehme Leute in ihren Weingärten errichtet haben. Es ist aber ebensogut möglich, daß Amos die Beziehung zu den Weingärten von 5, 11 hier fallen läßt, und 6, 11 b durch den Gegensatz von „groß und klein“ bestimmt ist. Der Sing. ist stilistisch zu erklären als der Ausdruck besonderer Wucht am Ende des Drohworts (vgl. denselben Übergang vom Plur. zum Sing. in 4, 11 f). Nach der gedanklichen, sprachlichen und psychologischen Seite hin glauben wir in 6, 11 den Abschluß des Spruches zu erkennen. Der erste Teil des ersten Weherufs stellt sich somit folgendermaßen dar:

5, 7 Wehe denen, die das Recht in Wermut verkehren
und die Gerechtigkeit mit Füßen treten;
10 sie hassen, wer recht richtet im Tor,
und wer die Wahrheit sagt, den verabscheuen sie.
6, 12 Laufen denn Rosse über Felsen,
pflügt man mit Rindern das Meer,
daß ihr in Gift das Recht verdreht
und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermut?
5, 11b Darum habt ihr zwar Häuser aus Quadern gebaut,
aber ihr sollt nicht darin wohnen;
habt liebliche Weingärten gepflanzt,
aber ihr sollt ihren Wein nicht trinken.
6, 11 Denn, siehe, Jahwe befiehlt's,
da wird das große Haus in Trümmer geschlagen
und das kleine in Splitter.

Wie schon aus dem einleitenden Wehe gefolgert werden muß, war auch dieser Spruch bestimmt, in mündlichem Vortrag dem Volk zu Gehör gebracht zu werden. Daß die eben übersetzten Verse auch die ursprüngliche mündliche Einheit darstellen, wird bei der Herausarbeitung des einheitlichen Gedankens, der dem ganzen Spruch zugrunde

liegt, kaum mehr zweifelhaft sein. Das Scheltwort selbst ist ganz fest in sich geschlossen, dadurch daß es zum Anfang zurückgebogen wird (6, 12b) und damit zugleich auch den Begriff hervorhebt, auf dem das Drohwort aufgebaut zu sein scheint (הפך). Nachdem sowohl die Folge des Gerichts als auch seine unmittelbare Veranlassung, die letztere in kurzen, anschaulichen, und deshalb recht wirksamen Strichen gezeichnet ist, hat der Spruch sein natürliches Ende erreicht. Die Abrundung des Gedankengangs von seiten des Profeten, wie die psychologische Situation der Hörer läßt keine weiteren Worte in diesem Zusammenhang erwarten. Diese Abgrenzung der mündlichen Einheit wird denn auch von dem folgenden Wort her bestimmt, das, mit 5, 12 beginnend, nach seiner Form als Gotteswort und nach seinem Inhalt, der von der Bedrückung der Armen redet, nicht in einem Atem mit dem besprochenen Weheruf geprägt sein kann.

5, 8f. In den Weheruf sind zwei Verse hineingeraten, die an ihrem gegenwärtigen Platz unmöglich sind, 5, 8f. Da 5, 7 und 10 in Form und Inhalt unmittelbar zusammengehören, stört der Zwischensatz empfindlich diesen Zusammenhang; er hat genau denselben hymnischen Stil, den wir in den beiden Einschüben 9, 6 und 4, 13 vorfinden. Die Schöpfermacht und Naturgewalt Jahwes wird gerühmt; der Gedanke der Verwandlung von Licht in Finsternis kehrt 4, 13 wieder, die Erwähnung der Überflutung des Landes vom Meer ist fast wörtlich gleichlautend in 9, 6 wiederzufinden. Diese innere und äußere Verwandtschaft macht es sehr wahrscheinlich, daß wir es hier mit Erzeugnissen derselben Hand zu tun haben. Offenbar ist auch in diesen Einschüben eine Anspielung auf das הפך (5, 8a; 5, 7; 6, 12b) beabsichtigt; dies mag der Grund sein, daß der Hymnus gerade hinter 5, 7 mit הפך als Stichwort nachträglich eingefügt worden ist. Ursprünglich scheint er die Bemerkung eines frommen Lesers zum ganzen Weheruf gewesen zu sein, der sich hier gerade so, wie das schon für die beiden anderen hymnischen Randbemerkungen gezeigt worden ist, an die Erdbebenweissagung anschloß. Denn neben der Anspielung auf das הפך ist doch auch das Ausgießen der Meeresfluten über das Land wohl im Zusammenhang mit dem Erdbeben gedacht. Jedenfalls scheint mir eine Verbindung eines Hymnus, der die Naturgewalt Jahwes feiert, mit der Weissagung eines Erdbebens als der gewaltigsten und eindruckvollsten Naturkatastrophe bei der besonderen Bedeutung, die das Erdbeben für die Profetie des Amos hat (vgl. oben; dazu 1, 1 s. u.) verständlicher zu sein, als die Verbindung mit den Worten gegen das Heiligtum von Betel, wie Sellin festzustellen glaubt[1]. Mit der Doxo-

[1] Die oben gegebene Erklärung des Anschlusses der Hymnen an Erdbeben-

logie am Ende von v 8 ist der Hymnus abgeschlossen. V 9 halte ich für eine spätere Verdeutlichung des v 8, die den Hymnus mit dem echten Amoswort 5, 11 b; 6, 11 in engere Beziehung setzt und so eine — ganz richtige — Exegese gibt zu der „Gewalt“ Jahwes (שֹׁד), die über den „Starken“, d. h. seiner Macht Bewußten, und seine „festen Häuser“ kommen wird (lies mit LXX vielleicht יָבִיא). Es liegt also kein Grund vor, mit Hoffmann[1] an weitere Sternbilder (Taurus, Capella, Vindemiator, oder andere) zu denken, da, wie Sellin mit Recht betont, schon v 8 aβ nicht mehr von Gestirnen die Rede ist, und die Doxologie v 8 den Hymnus abschließt.

Der echte Amosspruch ist von Anfang bis zum Ende eigenes Wort des Profeten und ist insofern bedeutsam, als wir mit Sicherheit hier einen Einblick in die Werkstatt seiner eigenen Gedanken gewinnen können. Es sind im Grunde zwei Linien, die in diesem Wort miteinander konkurrieren. Mit der einen bewegt sich Amos auf dem Boden rationaler Logik, die die gemeinsame Basis zwischen dem Profeten und seinen Hörern bildet; die andere zeigt den uns schon bekannten Gegensatz zwischen Volk und Gott, wie er auch in anderen Sprüchen bestimmend hervortritt. Der Profet geht in seiner Kritik zunächst aus von den elementaren Gegebenheiten eines normalen Rechtsbewußtseins, das er bei seinen Hörern voraussetzen zu dürfen glaubt. Das Scheltwort ist hier nicht nur die spontane Empörung gegen unhaltbare Zustände, sondern sucht die Einsicht und Erkenntnis des Widersinns, der sich in der Rechtsverdrehung kund tut, bei den Hörern zu wecken. Hierin liegt das Wahrheitsmoment der erwähnten Beurteilung der Verse als aus der Diskussion entstanden, insofern Amos mit Begriffen der natürlichen Logik von Voraussetzungen aus argumentiert, die ihm und der Menge gemeinsam sind. Darin unterscheidet sich die innere Struktur des Spruches von der Gedankenführung in den verwandten Worten 3, 9–15, wo das Urteil des Profeten demjenigen der Hörer einfach gegenübergestellt wird, ohne daß Amos sich um die gedankliche Vermittlung beider Urteile bemüht. Trotz des „Wehe“ steht Amos in unserem Spruch den Hörern in diesem Augenblick näher, als bei jenen Worten von Kap. 3. Der Charakter der logischen Deduktion, der so dem Scheltwort eigen ist, ragt auch in das Drohwort hinein, das sich aus diesem Grund von den anderen

weissagungen scheint mir bei Berücksichtigung der veränderten historischen und geistigen Lage des Exils Stellung und Eigenart der Hymnen immer noch besser zu rechtfertigen als der auf stark konstruierten Unterlagen aufgebaute Erklärungsversuch aus sakralrechtlichen Motiven bei Horst, ZAW, 1929, 45 ff.

[1] Vgl. Procksch, Duhm, Gressmann. Dazu Mowinckel, Die Sternnamen im A.T., Sonderdruck aus Norsk Teologisk Tidsskrift, (29) 1928, 5.

Drohworten, in denen von der Gerichtskatastrophe und ihren Folgen die Rede ist, dadurch unterscheidet, daß hier zuerst von der Folge und erst dann von der Katastrophe geredet wird, während sonst Amos die natürliche Reihenfolge, erst Katastrophe dann deren Folgen, einhält (so 2, 13 ff; 9, 1 ff). Man möchte fast sagen, daß hier unter vorläufiger Ausschaltung des göttlichen Faktors argumentiert wird, indem aus der „Umkehrung" im Verhalten der Israeliten auf die „Umkehrung" geschlossen wird, die aus diesen widersinnigen Zuständen folgen muß. Diese Art Logik scheint der juristischen Denkweise zu entstammen, die dem ius talionis in der gesamten orientalischen Gesetzgebung eigen war [1]. Nun ist es natürlich bei Amos nicht so, daß ihm die Erkenntnis der Notwendigkeit des Gerichts oder gar die Erwartung eines Erdbebens auf dem Wege solcher juristischen Dialektik gekommen ist; davor wird uns ein Blick in die Visionen bewahren (bes. 9, 1 ff). Aber der Spruch erlaubt uns einen Einblick in die Seele des Profeten, der nicht einfach gefühlsmäßig als Rechtsfanatiker, oder aus Motiven des Klassenhasses heraus aufbraust, sondern auf dem Wege menschlich logischer Begründung das zu begreifen sucht, was ihm auf anderem Wege gewiß geworden ist. Das rationale Moment, das hier bei der inneren Auseinandersetzung mit seiner eigenen profetischen Überzeugung sich einen eigenartigen Ausdruck verschafft hat, dürfen wir nicht unterschätzen. Jedoch solche rationalen Erwägungen allein hätten bei Amos vielleicht zur Kritik einzelner Mißstände, kaum aber zu Worten geführt, wie sie uns von ihm überliefert sind, auch nicht zu den Weherufen in der vorliegenden Form.

Ohne die andere Linie, die nicht in dem, dem Volk und dem Profeten gemeinsamen Rechtbewußtsein ihren Ursprung hat, wäre auch dieser Spruch nicht denkbar. Diese andere Linie holt weiter aus und greift zugleich tiefer. Der Spruch beschränkt sich nicht auf das eng begrenzte Gebiet des Rechtsbruches und dessen Sühne, sondern er greift diese Gebiete heraus zur Illustration der Gesamthaltung der Angeredeten gegenüber der Gottheit überhaupt. Denn man darf nicht übersehen, daß, wenn auch erst im Drohwort, auch der Luxus der Lebenshaltung von Amos ins Auge gefaßt wird. Das ist gewiß nicht zufällig. Es geschieht offenbar deshalb, weil Amos hier in der Rechtsverdrehung und in dem Luxus dieselbe Verkehrung, oder genauer ausgedrückt, zwei Seiten derselben Grundhaltung sieht. Man könnte daran denken, daß die Häuser und Weingärten eben mit Mitteln zustande-

[1] Vgl. Cod. Hammurapi § 193 ff; dazu die ganz schematische Formulierung in Ex 21, 23—25, die in ihrer Form schon längeren Gebrauch vorauszusetzen scheint. Als Beispiel profetischer Ausdrucksweise vgl. II Sam 12, 9 f.

gebracht sind, die auf dem Wege des Rechtsbruchs erworben wurden; allein, wenn Amos so denken würde, dann hätte er dies auf irgendeine Weise auch zum Ausdruck gebracht (vgl. 2, 8)[1]. Darum scheint mir ein anderer übergreifender gemeinsamer Gesichtspunkt Beides zu umspannen. Die Grundhaltung, die aus der Rechtsverdrehung, sowie aus der luxuriösen Lebenshaltung spricht, ist jenes Selbstbewußtsein des Menschen von seiner eigenen Macht und Möglichkeit, das Amos in den meisten seiner Sprüche scharf geißelt. Gerade die Möglichkeit, sich über das Recht hinwegzusetzen, rührt doch wohl aus einer Einstellung her, die in dem Vollzug der Rechtsordnung durch menschliche Organe eine menschliche Möglichkeit unter vielen anderen sieht und dabei den absoluten Anspruch der dahinter stehenden göttlichen Autorität gar nicht mehr empfindet. Darin liegt ja auch der Grund, daß Amos die Rechtsverdrehung seinen Hörern erst wieder zum Bewußtsein bringen muß: sie selbst haben jedes Empfinden für den Widersinn ihrer Haltung verloren, weil der göttliche Hintergrund der Rechtsordnung bei ihnen gar nicht mehr wirksam zu sein scheint. Hier berührt sich der Spruch sehr eng mit dem Gedanken von 3, 10, „sie verstehen gar nicht, Rechtes zu tun“. Der Gegensatz zwischen Amos und dem Volk, auf dem der Spruch sich erhebt, trotzdem er sich teilweise auf der gemeinsamen Basis rechtlicher Erwägungen bewegt, ist auch hier in der grundsätzlichen Verschiedenheit der Auffassung von Gott begründet, ist also im letzten Grunde erst von der religiösen Grundeinstellung her zu begreifen. Daher auch wieder das ganz allgemeine Urteil des Profeten und das ebenso allgemeine, umfassende Gericht. Es ist letzten Endes nicht Überlegung vom Boden der bestehenden Rechtsordnung aus, die dieses Wort bei Amos hervorgerufen hat, denn das Recht kennt nur einzelne Fälle und deren Sühne durch die Gottheit als des Schützers der Rechtsordnung, sondern das Rechtsgebiet, das er hier streift, ist für Amos nur ein Ausschnitt des Lebens auf dem sich, ähnlich wie auf dem Gebiet des Kultus, aber auch der privaten und völkischen Lebensführung jene verkehrte Gesamthaltung zur Gottheit äußert. So wie 4, 6—12 davon redet, daß die Möglichkeiten aufgrund natürlicher und geschichtlicher Ereignisse zur Gotteswirklichkeit vorzudringen, von Israel in den Wind geschlagen sind, eben weil es keinen lebendigen Eindruck dieser Gotteswirklichkeit besitzt, so scheint dem Profeten auch hier die Möglichkeit eines Gottesverhältnisses aufgrund der Rechtsordnung deshalb in ihr Gegenteil verwandelt, weil für Israel nicht die Autorität dieses wirklichen Gottes

[1] Gegen Löhr, 34, der die gesamten Worte über den Luxus aus dem Gedanken des Rechtsbruchs ableiten möchte.

dahinter steht. Erst diese grundsätzliche Einstellung, die den vorprofetischen Begriff eines Rechtsgottes und den einer kasuistischen religiösen Rechtsordnung durch die Vorstellung einer überragenden Gotteswirklichkeit ersetzt, läßt uns die Eigenart des Spruches in ihrem tiefsten Grund verstehen und macht es deutlich, warum das Wort des Amos doch ganz anders klingt und trotz gewisser Verwandtschaft nicht auf derselben Ebene liegt, wie etwa die Worte eines Natan gegen David oder eines Elia gegen Ahab.

I B. Die Bedrückung der Armen. 5, 12. 11 a. 16 b. 17.

Der Rest der Verse in Kap. 5, der vor dem mit 5, 18 einsetzenden zweiten Weheruf übrig bleibt, bildet den zweiten Teil des ersten Weherufs. Auch hier ist infolge der späteren Texterweiterungen v 13. 14 f die ursprüngliche Ordnung gestört worden. Aber mit einer einzigen Umstellung kann die einstige Versfolge wieder hergestellt werden. Da 5, 11 a durch לכן und יען als Überleitung zu einem Drohwort gekennzeichnet ist, kann es nicht gut am Anfang des neuen Spruches gestanden haben.

5, 12. Wesentlich besser eignet sich hierfür 5, 12. כי ist Einleitungsform und wird mit „fürwahr" übersetzt werden müssen. Der neue Einsatz des Wortes mit göttlichem Subjekt ist ein Beweis, daß hier eine von I A abzugrenzende Einheit beginnt. Es läge nahe, für das mündlich gesprochene Wort eine vorbereitende Einleitung anzunehmen, da der Vers ganz unvermittelt mit dem Gotteswort einsetzt; man könnte dabei an v 16 a (ohne לכן) denken, das ja vor 16 b nicht ursprünglich ist. Allein genau an der gleichen Stelle des zweiten Weherufs (5, 21) setzt das Gotteswort nach dem Profetenwort ebenso unvermittelt ein, so daß, wenigstens für die schriftliche Form, keine besondere Einleitung vor 5, 12 zu erwarten ist. Eine andere Frage, die hier noch offen bleiben soll, ist die, ob der ursprüngliche mündliche Spruch durch die spätere Komposition nicht seiner Einleitung verlustig ging. V 16 a ist somit wahrscheinlich erst infolge der Zerreißung des ersten Weherufs durch die Zusätze v 13 ff vor 16 b notwendig geworden und von späterer Hand davor gesetzt.

Der Vers 5, 12 a stimmt nun darin mit dem Anfang des ersten Weherufs insofern überein, als auch hier zunächst in ganz allgemeinen Wendungen von dem Frevel gesprochen wird: „viele Frevel und zahlreiche Sünden". Erst in v 12 b werden diese Frevel nach ihrer Art näher charakterisiert. Dadurch wird zugleich deutlich, daß es sich um andere Vorwürfe handelt als um die Rechtsbeugung wie in I A,

nämlich um die Unterdrückung der Armen und Unschuldigen, wobei wohl beide Ausdrücke ähnlich wie 2, 6 als synonyme Begriffe gebraucht sind. Auf den ersten Blick ist es nicht ganz durchsichtig, welche konkreten Fälle der Bedrückung zur Sprache gebracht werden. Das Lösegeld (כֹּפֶר) wird hier kaum etwas anderes sein als sonst: eine Summe, die jemand zahlt, um von einem anderen, der die Verfügung über das Leben eines Menschen hat, die Erhaltung dieses Menschenlebens zu erkaufen. Das braucht nicht unbedingt im Falle eines todeswürdigen Verbrechens zu sein — dagegen spricht der Ausdruck צדיק —, sondern ist ebensogut möglich bei dem Verfügungsrecht über das Menschenleben, das ein Herr über seinen Sklaven besitzt[1]. Demnach wird כֹּפֶר hier die Summe bezeichnen, die für die Auslösung eines Menschen aufgebracht wird, der Gefahr läuft, der Versklavung zu verfallen, und die dem auszuhändigen ist, der den Anspruch auf das Leben dieses Menschen hat[2]. Man wird daher weder hier noch im folgenden an Richter zu denken haben, sondern an vornehme, gewinnsüchtige Kapitalisten. Auch die Wendung „sie beugen die Armen im Tor“[3] wird wohl, worauf die nahe Verwandtschaft mit 2, 6f hinweist, aus dem Schuldrecht zu verstehen sein und demnach auf den Verkauf in Schuldknechtschaft — das einzige, was dem Armen noch möglich ist — anspielen, der gewiß nicht immer freiwillig, sondern oft auch unter Inanspruchnahme des Gerichts erfolgt ist[4]. So gefaßt, zeigt auch dieser Vers ein einheitliches Gepräge, das sich um den Gedanken der Schuldsklaverei konzentriert. Stilistisch steht der Vers auf derselben Linie wie 5, 7 (2, 7),

---

[1] Vgl. Herrmann, Die Idee der Sühne im A.T. 1905, 42.

[2] Vgl. die Bestimmung der altassyrischen Keilschriftgesetze bei Ebeling-Gressmann, AOT², 420 § 48; ebenso Lev 25, 49; Jes 43, 3; Neh 5, 8. — Herrmann a. a. O. deutet, durch den gegenwärtigen Textzusammenhang verführt, hier irrtümlich das Lösegeld auf die dem Richter einzuhändigende Bestechungssumme, die eine Rechtsbeugung zugunsten des Schuldigen bewirken soll. Daß das Freilassungsgesetz (Ex 21, 2; Dt 15, 12ff) nicht immer die beabsichtigte Wirkung hatte, sondern vermutlich auf starke Gegnerschaft stieß, kann man aus dem Jer 34, 8ff erwähnten Fall schließen, wo die königliche Notverordnung, die Sklaven frei zu lassen, an dem Eigennutz der Sklavenbesitzer in Wirklichkeit gescheitert ist. Die Stimmung wird zu Amos' Zeiten in diesen Kreisen nicht viel anders gewesen sein, so daß vielfach nur um Geld die Freilassung erlangt werden konnte.

[3] M. Weber, 126 zieht — kaum richtig — die „Armen im Tor“ zu einem Begriff zusammen, den er soziologisch als die vom Stadtpatriziat beherrschte Landbevölkerung deutet; trotzdem mag er der Sache nach richtig gesehen haben.

[4] Von den hierfür in Frage kommenden atl. Belegstellen scheint Ex 22, 2, II Kg 4, 1 den Verkauf von Gerichtswegen vorauszusetzen; von freiwilligem Verkauf ist wohl Lev 25, 39. 47 die Rede, während Jes 50, 1, Neh 5, 5—8 nicht deutlich wird. auf welchem Wege der Verkauf vor sich ging.

mit seinen Partizipialformen und dem finalen Verbum eine lebendige Abwechslung bringend, die auch in dem Wechsel von Singular und Plural in dem Objekt zum Ausdruck kommt.

5, 11a. Hinter dem Scheltwort von 5, 12 ist 5, 11a weit besser am Platz, als davor. Dieser Vers spielt in dem Spruch eine ähnliche Rolle wie 6, 12 in I A; zusammenfassend redet er noch einmal allgemein von dem Frevel der Armenbedrückung. Darüber hinaus bringt er einen weiteren speziellen Vorwurf über die Kornabgabe und dient zugleich als Überleitung zum Drohwort. Auch inhaltlich stellt der Vers sich gut neben die Vorwürfe von v 12; die Kornabgaben gehören auch zu den Praktiken, die im Finanzgebaren der Kapitalisten, das v 12 perhorresziert, ihren Platz haben; es sind wohl die Zinsen, die der verschuldete Kleinbauer für Darlehen geben mußte, bis schließlich sein ganzer Besitz dem wuchernden Gläubiger verfiel[1]. In v 11aα wird man entweder mit Wellhausen u. a. בּוֹסְסָם, oder, was sich der Konstruktion besser anzupassen scheint, perf. Polel בּוֹסַסְתֶּם lesen müssen. Auch hinsichtlich des Stils besteht mit I A eine Ähnlichkeit, insofern auch hier, wie 6, 12, die fortschreitende Steigerung durch den Übergang von der dritten Pers. zur Apostrophe unterstrichen ist: die Hörer merken, es geht um ihre eigene Sache, und was nun folgt, dreht sich um ihr persönliches Schicksal! So dürfte auch psychologisch die Anordnung besser zu begründen sein, als wenn man, wie Sellin, 5, 12 mit schroffem Anschluß durch v 16f direkt fortgesetzt sein läßt. Dabei ist leicht zu begreifen, daß ein Abschreiber, der die an dem Rand befindlichen späteren Weiterungen v 13 u. 14f in den Text hereinnahm, v 11a an der falschen Stelle eingesetzt hat.

5, 16b. 17. Dadurch ist auch die neue Einleitung v 16a, die schon wegen der Plerophorie des Gottesnamens, nachdem Gott selbst in v 12 das Wort hat, und mit Rücksicht auf den Abschluß mit אמר יהוה v 17 verdächtig ist, notwendig geworden, weil nun die Überleitung zum Drohwort aus dem Zusammenhang weggebrochen war. Das eigentliche Drohwort, mit 5, 16b beginnend, hat sich ursprünglich direkt an 5, 11a angeschlossen und ist in seiner Form auch durch den Wortlaut dieses Verses gefordert. Dieser Zusammenhang ist weit eher gerechtfertigt als die ganz äußerliche Zusammenstellung der Totenklage 5, 1—3 mit 5, 16f (Baumann); während dort der Profet selbst die Totenklage anstimmt über ganz Israel vor der Katastrophe, also eine Totenklage im uneigentlichen Sinn, handelt es sich hier um wirkliche Totenklage, zu der Bauern und Klagekundige gerufen werden nach dem Eintritt

[1] Vgl. Sellin, Geschichte, 240f.

des Gerichts. Wenn sich ein innerer Zusammenhang zwischen 5, 12. 11a und 16f glaubhaft machen läßt — davon wird anschließend die Rede sein —, dann ist das zweifellos eine glücklichere Lösung als der Versuch, 5, 16f für sich gesondert als Einheit zu betrachten[1], da der Spruch dann ohne vorausgehende Begründung durch ein Scheltwort vom Zaun gebrochen wäre und wirkungslos in der Luft hinge[2].

Das Drohwort bringt hier — auch darin ist eine Ähnlichkeit mit I A festzustellen — zuerst eine Schilderung der Folgen der Katastrophe, während die Begründung, die von der direkten Ursache dieser Katastrophe redet, erst in v 17b nachfolgt. Diese Schilderung ist hier unpersönlich, d. h. ohne direkte Anrede der Betroffenen, gehalten; das wirkt wie 9, 1ff und 2, 3ff anschaulicher. Der Profet beschreibt das Bild, das unheimlich vor seinen Augen aufsteigt, um in v 17b kurz und wuchtig mit dem Sing. der Anrede zu enden, ein Stilmittel, das ebenso wie 4, 12 dem Wort eine starke Wirkung sichert. So wie die Form — man beachte hierfür den Chiasmus der Wortstellung in v 16c — ist auch der Inhalt ungemein lebendig in seinen wechselnden Bildern.

Die verschiedenen Äußerungen der Totenklage scheinen, oberflächlich gesehen, zunächst in keinem besonderen Zusammenhang mit dem Scheltwort zu stehen, so daß von da aus die Umstellung bei Baumann nicht ganz unberechtigt scheinen könnte. Allein bei näherem Zusehen bekommt das allgemein unpersönliche Bild von v 16 doch eine persönliche, konkrete Note, die den Vers in Beziehung setzt zu dem vorausgehenden Scheltwort. Meist hat man den Sinn von v 16, wobei durch die Umstellung וְאֶל מִסְפֵּד die textliche Unebenheit beseitigt wird, dahin bestimmt, daß alle zur Trauer gerufen werden (Marti), in Stadt und Dorf, die Klagekundigen und die Unkundigen (Wellhausen); doch fällt es auf, daß gerade der Bauer zur Totenklage gebeten wird. Dies hat Hoffmann und Sellin veranlaßt, אכרים als Subjekt zu קראו zu fassen, so daß dann gesagt werden solle, der Tod trifft wahllos Städter, Bauern und Weinbergsbesitzer. Aber diese Reflexion läßt sich nicht aufrecht halten. Sie scheitert an v 17a. Es kann doch wohl nicht die Meinung sein, daß die Weinbergsbesitzer in den Weinbergen Klage halten; das wäre gegen allen Brauch[3]. Dann müßte man schon mit Hoffmann konsequent den Gedanken weiterführen — darin aber folgt ihm Sellin nicht — und lesen „unter allen Weinbergsbesitzern (כְּרָמִים) wird Klage herrschen". Doch diese Lesart verbietet sich wiederum durch die genaue Analogie von v 17a zu den Ortsbestimmungen „auf

[1] So H. Schmidt, Köhler, Balla, 12. [2] Vgl. Gressmann.
[3] So mit Recht auch Budde.

allen Plätzen, auf allen Straßen" (16b). Sellin hat daher an dem überlieferten Text nicht ganz mit Unrecht festgehalten. Aber trotzdem sind die Weinberge als Stätten der Totenklage ganz absurd, und der Hinweis Sellins auf Jes 16, 10 trifft nicht den entscheidenden Punkt; denn dort heißt es nur, daß der Jubel in den Weingärten verstummt, aber von einer Totenklage in den Weinbergen ist mit keinem Wort die Rede. Da auch der Passus sachlich wie stilistisch hinter der persönlicheren Fassung von v 16 nachhinkt, sehe ich in ihm eine nachträglich eingefügte gedankenlose Nachahmung der Wendungen von v 16b, die möglicherweise auf jene Weingärten anspielt, die in v 11b genannt waren, um so die Totenklage in innere Beziehung zu dem ersten Teil des Weherufs zu setzen[1]. Damit dürfte aber auch die genannte Deutung, daß alle von dem Tod ereilt werden, nicht mehr haltbar sein. Es erhebt sich dann noch einmal die Frage, warum gerade der Bauer in Parallele zu den Klagekundigen mit der Totenklage in Verbindung gebracht wird. Ich sehe darin einen absichtlichen Rückgriff auf das Scheltwort, der gerade die Nennung des Bauers bestimmt hat und speziell auf v 5, 11a (Kornsteuer!) anspielt. Die armen Fellachen, die man eben noch auf alle mögliche Art gedrückt und gequält hat, jetzt braucht man sie zur Totenklage! Ebenso sind die berufsmäßigen Klagemänner und -frauen, wie auch heute noch die Leute, die den Dienst an Leichen versehen, gewiß Leute niederen Standes, gehören also zu den Armen, von denen das Scheltwort redet. In diesem Sinn stehen hier Bauern und Klagekundige nicht nur äußerlich in Parallele zueinander, sondern sind in dem Gedanken des Spruches verankert. Damit ist auch die Brücke hergestellt zwischen Scheltwort und Drohwort, die man bisher nicht gesehen hat. Der Spruch schließt sich so zu einer innerlich verbundenen Einheit zusammen und zeigt darin die Verwandtschaft mit vielen anderen Amosworten; besonders auch mit I A. Eine bittere Ironie liegt in dieser Wendung des Spruches; die armen Menschen, die man nicht genug quälen kann, nun muß man sie bitten, den Tod ihrer Bedrücker zu beklagen! Ein Wort, das mit seiner Mischung von bissigem Spott und furchtbarem Ernst wohl eines Amos würdig ist[2].

Ganz kurz, der rednerischen Wirkung durchaus angepaßt, folgt die Nennung der unmittelbaren Gerichtsursache. Diese scheint, was auch

[1] Auch Baumann, Budde halten v 17a für späteren Zusatz.

[2] Daß der Profet hier die Züge für die Schilderung der Totenklage aus der Vorstellung eines Volksklagefestes entlehnt hat (Gunkel, Theol. Bl. 1928, Sp. 93), dürfte m. E. bei der festen Verankerung dieser Schilderung in dem Gesamtspruch kaum anzunehmen sein.

durch den Vergleich mit Ex 12, 12 nahegelegt wird, eine Pest zu sein[1]. Kaum richtig ist die Vermutung von Baumann und Budde, daß in diesem Vers schon der Gedanke an den Tag Jahwes hereinspielt; oder sollte man vielleicht aus dem Hindurchziehen Jahwes durch das Volk eine versteckte Anspielung auf die Festprozession bei der Feier des „Tages Jahwes" herausgehört haben[2]? Indessen ist dies alles mehr als fraglich.

5, 13. In diesem Zusammenhang muß noch ein kurzes Wort über v 13 gesagt werden. Man kann wohl nur Vermutungen darüber aussprechen. Die am meisten vertretene Auffassung, daß hier die Randbemerkung eines Lesers zu v 12 zu finden ist, scheint mir immer noch die plausibelste zu sein. Denn nimmt man den gegebenen Wortlaut ernst, so würde das Wort gerade gegen das Verhalten des Amos zeugen. Sieht man darin einen Vorwurf gegen die Israeliten, so könnte man höchstens mit H. Schmidt an eine ironische Bemerkung denken, die im Zusammenhang mit der Aufforderung an den Profeten, still zu sein, gesprochen ist; doch scheint mir auch dann noch der Stil mit seinem lahmen Tempo und schwachen Abklang (zweimal העת ההיא) und die völlige Zusammenhangslosigkeit gegen die Echtheit zu sprechen. Mit der Deutung Sellins[3], der übersetzt, „darum wurde der Meister vertilgt (נִדַּם), denn eine gottlose Zeit war jene" und darin seine Hypothese von dem Märtyrertod des Mose bestätigt findet, kann ich mich nicht befreunden. Denn diese Anspielung wäre ohne näheren Kommentar, auch wenn man den Vers hinter v 10 lesen wollte, einfach nicht verständlich. Woher sollte denn plötzlich die Beziehung zur Mosezeit kommen? Von ihr redet doch Amos kurz darauf 5, 25 in genau entgegengesetztem Sinn. Und wer würde hinter dem מַשְׂכִּיל in diesem Zusammenhang den Mose suchen? Ich glaube kaum, daß außer Sellin jemand den Vers in diesem Sinn hat verstehen können.

Der zweite Teil des ersten Weherufs gibt sich damit in folgender Form:

5, 12 Fürwahr, ich kenne eure vielen Frevel und eure zahlreichen Sünden,
die ihr Gerechte bedrückt, Lösegeld nehmt und Arme im Tor
beugt.
11 a Darum, weil ihr den Geringen zertretet und Kornabgaben von
ihm nehmt,
16 b wird Klage sein auf allen Märkten, und auf allen Straßen rufen
sie: Weh, weh!

[1] Winter denkt an Feinde oder ein Naturereignis (z. B. Heuschrecken), was aber will Köhler mit der merkwürdigen Umschreibung „Sühneumgang Jahwes" sagen?

[2] Vgl. dazu Sellin, Geschichte, 240. [3] Geschichte, 77.

Sie bitten den Bauer zur Trauer und zur Totenklage die Klagekundigen;

17b denn ich werde durch dich hindurchziehen
spricht Jahwe.

Dieser Spruch stellt wiederum eine straffe, in sich geschlossene Einheit dar und dürfte wohl auch die Hauptmasse des einstigen mündlichen Spruches enthalten. Auf alle Fälle ist er von IA deutlich abzugrenzen, mit dem er trotz der Ähnlichkeit im Aufbau nicht als zweite Strophe desselben Gedichts in der mündlichen Prägung verbunden gewesen sein kann. Denn sowohl das Thema des Scheltworts, als auch das Bild der Katastrophe, sowie die Eigenschaft des Spruches als Gotteswort unterscheiden den Spruch von dem Vorangehenden.

Die beiden Sprüche wurden wohl deshalb hier zusammengestellt, weil beide Worte gegen die Vornehmen gerichtet sind, vielleicht auch, weil man eine gewisse Zusammengehörigkeit des הוי 5, 7 und der Schilderung der Totenklage empfand. Doch diese Erwägungen gehören schon in den Bereich der Frage nach der Entstehung der schriftlichen Komposition.

Inhaltlich berührt sich das Wort mit dem Vorwurf von 2, 6ff und 4, 1ff. Hier wie dort können wir einen Blick tun in das Herz des Profeten, das mit den sozial gedrückten Ständen lebendig mitempfindet. Das ist psychologisch wohl zu verstehen, gehört doch Amos selbst als Hirt innerlich auf die Seite dieser Leute. Er hat einen klaren Blick für das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein der verschiedenen Stände, eine Denkweise, die eng mit der Brüderlichkeitsethik der alten Stammverbände verwandt ist. Diese alte soziologische Struktur wurde einer Umschichtung unterworfen, die mit dem Aufkommen des Stadtpatriziats durch das immer stärkere Hervortreten des Königtums zusammenhängen mochte und eine Proletarisierung größerer Volksschichten im Gefolge hatte [1]. Angesichts dieser Entwicklung gehört Amos auf die Seite der „Reaktion", er wird zum Fürsprecher der „alten Zeit". Es mag sein, daß er uns nach dieser Seite hin gerade durch sein mitfühlendes Herz menschlich am nächsten steht. Aber die letzte Tiefe des Spruchs ist unter diesem Gesichtspunkt noch nicht voll erfaßt. Sie wurzelt auch hier in der Religion.

Schon die Fassung des Scheltworts führt darauf hin, daß sich der Profet gegen eine Volksschicht wendet, die sich aus ihrem Verhalten keine Gewissensbisse macht; dies geschieht wohl deshalb, weil ja ihr Wohlstand und Wohlergehen den Anschein erweckt, als ob Jahwe mit

[1] Vgl. M. Weber passim; Sellin, Geschichte, 197.

ihrem Verhalten einverstanden sei, oder sich nicht weiter darum kümmere. Einer solchen Einstellung setzt Amos das aufrüttelnde Wort entgegen: Ich kenne eure vielen Frevel . . . Der Gegensatz zwischen Amos und seinen Gegnern ist also auch hier nicht rein sozial, sondern religiös empfunden. Und diese göttliche Perspektive, unter der der Spruch eröffnet wird, ist die innerste Ursache des Gerichtsworts. In derselben Linie liegt die Beobachtung, daß auch der unheimliche Eindruck, der mit dem Drohwort beabsichtigt ist, aus jener Unbekümmertheit und Sorglosigkeit aufschrecken soll, also von einer lebendigen Gotteswirklichkeit redet, die von den Vornehmen ignoriert wird, wie ja ihr Verhalten deutlich zeigt. Der Spruch rührt damit an das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch; und das soziale Gebiet, das Amos dabei streift, ist wieder nur ein Ausschnitt zur Illustration dieses Verhaltens. Hier liegt der innere Grund zu der starken Antithese, auf der sich das Wort nach Stimmung und religiöser Haltung aufbaut. Amos kennt einen Gott, der, wenn auch nicht immer sofort in unmittelbarer Reaktion auf das Verhalten der Menschen eingeht, trotzdem sein Wesen als Gott nicht verleugnet, und daher unentwegt ernst genommen werden muß.

IIA. Der Tag Jahwes. 5, 18. 19; 6, 9. 10; 5, 20.

Daß mit dem zweiten Wehe und dem anderen Thema ein neuer Spruch einsetzt, ist allgemein zugestanden. Die Abgrenzung des Wortes über den Tag Jahwes gegenüber den folgenden Versen wird bei der Behandlung von 5, 21—27 zur Sprache kommen. Es ist nicht einzusehen, weshalb der Spruch nicht von Amos stammen sollte (gegen Winter); allerdings scheinen spätere Hände die Urgestalt des Wortes verändert zu haben (gegen Budde, Köhler u. a.). V 18b faßt das Ergebnis zu früh zusammen; der Gedanke gehört zum mindesten hinter das Gleichnis von v 19, da er die durch die Frage von 18aβ geweckte Spannung voreilig entspannt und dem Vergleich die rhetorische Kraft nimmt. Zudem macht das einleitende הוא deutlich den Eindruck einer, jenes Ergebnis vorwegnehmenden, Erklärung der vorausgehenden Frage durch spätere Hand[1]. Schließlich darf man nach der Analogie des Aufbaus bei IA, wo in 6, 12 das Sprichwortgleichnis dem zusammenfassenden Urteil vorausgeht, auch hier eine ähnliche Anordnung voraussetzen. Sowohl vom sachlichen als auch vom rhetorischen Gesichtspunkt aus empfiehlt es sich nicht, mit Marti, Sievers-Guthe, Balla

[1] V 18b wird auch von Löhr, Procksch, Sievers-Guthe, Duhm, Stärk, Sellin u. a. gestrichen.

v 20 vor v 19 zu lesen; die überlieferte Reihenfolge ist rednerisch straffer und sinnvoller.

5, 19. Nun ist allerdings zu erwägen, ob der Vergleich v 19 geeignet ist, das Urteil der Hörer so zu beeinflussen, daß sie auf die folgende Frage: Ist der Tag Jahwes nicht Finsternis usw? mit einem Ja antworten. Ich glaube nicht. Wenn Sellin meint, daß auf die Frage die Zeitgenossen wohl mit einem Ja, aber nur im Hinblick auf die Feinde hätten antworten müssen, so hat er dabei übersehen, daß dann die Meinung des Amos, daß der Tag Jahwes dasselbe auch für Israel bedeute, ganz anders hätte formuliert werden müssen; aber dieser Gedanke, daß der Tag Jahwes nur für die Feinde Finsternis sei, wird mit keinem Wort gestreift. Auch mit der Hereinnahme von 6, 3 hinter 5, 18 (Sellin[1]) ist nicht viel geholfen. Denn, wie sich noch zeigen wird, läßt sich 6, 3 in seinem jetzigen Zusammenhang sehr gut verstehen, würde aber keineswegs so reibungslos, wie Sellin meint, hier eingefügt werden können. Daß das Gleichnis v 19 ohne Schwierigkeit aus der durch v 18 gegebenen Lage der Hörer sich begreifen läßt, wird noch besprochen werden; dagegen würde der Vergleich, der von der „Rettung" vom Regen in die Traufe redet, weniger gut passen zu dem „Fortstoßen" und „Herbeiholen" des Unglückstages (6, 3); auch bleibt bei Sellin die Frage unbeantwortet, aus welchem Grunde 6, 3 von hier an seinen jetzigen Platz verschlagen wurde.

6, 9—10. Da nun der Vergleich in v 19 nicht ausreicht zur Vorbereitung der Frage in v 20, sehe ich in v 19 nur die Einleitung zu einer näheren Schilderung dessen, was der Tag Jahwes für Israel sein wird, aus der erst der Vergleich seine Berechtigung und die Frage v 20 auch aus dem Hörerkreis ihre zustimmende Antwort erhalten kann. Diese Schilderung des Tages Jahwes in konkreten Einzelzügen ist jetzt weggebrochen, vermutlich wohl deshalb, weil man, ähnlich wie zwischen I A und I B und, wie wir noch sehen werden, auch zwischen III A und III B, um die beiden Teile zu einem Weheruf verbinden zu können, die Worte vom Gericht ausgeschieden und am Ende nachgetragen hat. Das Ende der Weherufe findet sich aber bei 6, 8. Dort stehen gegenwärtig zwei Verse, die, wie Wellhausen schon richtig erkannt hat, weder „Prämissen im Vorhergehenden noch Konsequenzen im Folgenden" haben (trotz Oettli): 6, 9—10. Nach dem Jahwewort 6, 8 ist die in 6, 9f folgende Schilderung einzelner Vorgänge, besonders im Hinblick auf das Ende von v 10 im Munde Jahwes ganz unmöglich. Daß der Profet noch einmal das Wort ergreift, um das unmißverständ-

[1] Praetorius u. a.

liche Gerichtswort Jahwes 6, 8 zu kommentieren, ist nach anderen Beispielen kaum denkbar. Ebensowenig kann das erläuternde Bild in v 9—10 von 6, 11 aus als eine Szene aus den Rettungsarbeiten zur Befreiung der durch das Erdbeben Verschütteten gedeutet und mit diesem Vers in Verbindung gebracht werden[1]. Denn dann hätte 6, 11 unbedingt vorausgehen müssen, was jedoch wieder durch die Form von 6, 11 unmöglich gemacht wird. Ist somit 6, 9f in seiner Umgebung ein Fremdkörper, so scheint der Anschluß an 5, 19 immerhin erwägenswert[2]. Und in der Tat lassen sich die beiden Verse in unserem Zusammenhang wesentlich besser verstehen, als in ihrer jetzigen Umgebung; das והיה 6, 9 fordert direkt eine vorausgehende Aussage, die hier näher beschrieben wird; es steht also parallel zu dem כַּאֲשֶׁר 5, 19. Ebenso wie der formelle ist auch der gedankliche Anschluß an 5, 19 vorhanden. In dem Vergleich ist von Menschen die Rede, die bei dem Versuch, sich aus einer Gefahr zu retten, einer anderen zum Opfer fallen; derselbe Gedanke findet sich 6, 9 in die Wirklichkeit übersetzt. Dabei darf man annehmen, daß im Hintergrund die Abzielung auf die Volksmeinung vom Tage Jahwes steht, an dem Israel auch glaubte, in der Katastrophe allein als Geretteter triumphierend übrig zu bleiben (s. u.). Dieser Meinung tritt Amos in 6, 9 mit ähnlichen Gedanken wie 5, 1—3 entgegen. An dem Vers etwas zu ändern, liegt keine Veranlassung vor; das יותרו ist als Anspielung auf die Volkshoffnung einem יסתרו (Sievers-Guthe, Gressmann) vorzuziehen, denn auch die ungewöhnlich hohe Zahl von zehn Männern, die in einem Hause übrig bleiben, ist von Amos mit Rücksicht auf die Hoffnung seiner Hörer absichtlich übertrieben gewählt, wird aber durch das „sie werden sterben" sofort auf Null reduziert. V 10 ist nicht mehr ganz intakt. Die Suffixe der beiden ersten Worte verlangen ein Beziehungswort, zu dem sie gehören. Ich lese daher mit Benutzung der LXX (*καὶ ὑπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι*) וְנִשְׁאַר אַחֵר. Da die v 9 genannten zehn Männer gestorben sind, kann nicht einer von ihnen noch übrig sein[3]. Der Überlebende muß also ein anderer sein. Die Situation ist gar nicht so kompliziert, wie oft angenommen wird, sie ist folgende: Zu diesem Übriggebliebenen kommt sein Verwandter und will ihn aus seinem Versteck (מִסְתָּרוֹ statt des unmöglichen ומסרפו[4]) hervorholen (נְשָׂאוֹ), um ihm zu helfen, die Leichen der in v 9 genannten Männer herauszuschaffen[5], und sagt zu ihm, der

[1] So Praetorius, ZAW 1915, 20f und Köhler.
[2] Ein Grund zur Streichung als Glosse (Nowack) liegt nicht vor.
[3] Gegen Lohmann, ZAW 1912, 276 und Sellin.
[4] Gegen Duhm, Procksch, Gressmann, Smith-Stübe, Rel. d. Sem. Anm. 636.
[5] Das in v 9 u. 10a genannte Haus ist wohl das Eigentum des „Verwandten".

noch in seinem Hause (nicht in dem Hause, wo die Leichen liegen) sich versteckt hält: „Ist noch jemand bei dir?“, worauf jener antwortet: „Still[1]!“ Die Szene ist einfach, es treten nur zwei Personen auf; der Ort der Handlung ist das Haus des Überlebenden von v 10a; das Totenhaus ist in v 10 nur noch die Kulisse im Hintergrund. Eine Frau (Sellin), ein Scheiterhaufen (Hoffmann) oder gar Korb und Besen (Riedel) haben hier keinen Platz. V 9 berichtet von dem Schicksal, das dem Volk am Tage Jahwes droht, v 10 von der Stimmung, die an diesem Tage herrscht, den man so sehnlich herbeiwünscht. Einen solchen Rückblick auf die Gefühle, mit denen man den Tag Jahwes ersehnt, enthält m. E. auch der Schlußsatz von v 10. Im Munde des versteckten Mannes ist er ganz unmöglich, da dieser ja damit seine eigene ängstliche Mahnung, den Jahwenamen nicht auszusprechen, als erster übertreten würde[2]. Auch die Konjektur Bertholets[3], בְּשִׁמְי für בשם יהוה, die zwar der genannten Schwierigkeit aus dem Wege geht, vermag das Bedenken nicht zu entkräften, daß eine solche Begründung im Munde des angsterfüllten Mannes nicht notwendig und nicht wahrscheinlich ist. Vielmehr ist das Wort mit Hitzig, Duhm, Sellin nur als abschließendes Urteil des Amos zu verstehen, aber doch wohl nicht als lahme, und den Hörern gegenüber überflüssige Begründung, warum jener Mann zum Schweigen mahnt; das wäre ein schlechtes Bild, das auf diese Weise erst erläutert werden müßte. Die Hörer haben gewiß den Grund jener Angst des Schweigens auch ohne Erklärung verstanden. Vielmehr bringt der Schlußsatz ein zusammenfassendes Urteil über den Tag Jahwes, das über den Rahmen der vorausgehenden Szene hinausblickt und die Stimmung der Hörer aufgrund des profetischen Ausblicks auf den Tag Jahwes kennzeichnen soll, wobei das כִּי direkt auf das והיה von v 9 zurückgreift. Der Satz will im Gegensatz zu dem Herbeisehnen des Tages Jahwes v 18 sagen: Wenn dieser Tag wirklich kommt, dann ist es aus mit dem Anrufen des Namens Jahwes, dessen Kommen man alljährlich im Rahmen des Festkultes (vgl. den kultischen terminus הוכיר בשם יהוה) herbeiwünscht. Das Gesicht dieser Worte ist weniger der vorausgehenden Szene als vielmehr den Hörern direkt zugewendet und biegt die Gedankenlinie wieder zum Anfang des Weherufs zurück.

5, 20. Nun erst wird die Frage von v 20 psychologisch möglich. Von dem Eindruck der Schilderung des wirklichen Tages Jahwes aus

[1] וְאֹמַר אַיִן ist Glosse; vgl. Giesebrecht, Die atl. Schätzung des Gottesnamens, 128; Gressmann, H. Schmidt, Sellin.

[2] Gegen Nowack, Marti, Guthe, Procksch, H. Schmidt u. a.

[3] Das Dynamistische im A.T. 1927, 18 Anm. 95.

mögen die Hörer nun selbst urteilen, ob ihre sehnsüchtige Hoffnung auf diesen Tag begründet ist, oder nicht vielmehr der Tag Jahwes Finsternis ist und nicht Licht. Vielleicht liest man mit Grätz, Budde u. a. wegen des Parallelismus אֹפֶל. Der Weheruf hatte somit folgende ursprüngliche Gestalt:

5, 18 Wehe denen, die den Tag Jahwes begehren!
Was soll euch denn der Tag Jahwes?
19 Wie einer flieht vor dem Löwen, da trifft ihn der Bär,
oder er kommt heim und stützt seine Hand an die Wand, da beißt ihn die Schlange.
6, 9 Und so wird's sein: Wenn auch zehn Männer übrig bleiben in einem Haus, so sollen sie sterben.
10 Und wenn ein anderer übrig bleibt, und sein Verwandter (kommt und) ihn aus seinem Versteck herausholt, um die Leichen hinauszuschaffen, und zu ihm, während er noch im Innern des Hauses ist, sagt: „Ist noch jemand bei dir?“ ruft er: „Still!“
Dann wird man den Namen Jahwes nicht mehr anrufen.
5, 20 Nicht wahr, Finsternis ist der Tag Jahwes und nicht Licht,
Dunkel, und nicht Glanz?

Der Aufbau des Spruches weist Ähnlichkeiten mit dem von I A und, wie sich noch ergeben wird, mit dem von III A auf. Er beginnt mit dem typischen Partizipialstil des Weherufs (vgl. 5, 7; 6, 1), darauf die Frage mit klärendem Gleichnis (vgl. zu I A 6, 12; zu III A s. u.), dann folgt ein konkretes Bild der Katastrophe (vgl. 6, 11 I A; 5, 16 b. 17 a I B; 5, 26 f II B; 6, 14 III A; 6, 8 III B, dazu s. u.) und schließlich das zusammenfassende Urteil als Folgerung (vgl. 5, 11 b I A; 6, 3 III A). Der Vorwurf selbst ist hier kürzer als sonst, auch die Reihenfolge von Einzeldarstellung der Katastrophe und zusammenfassendem Urteil weicht von der Aufeinanderfolge dieser Bestandteile bei den anderen Weherufen ab; das ist in der Sache begründet. In ein ganz starres Schema lassen sich die Weherufe nicht pressen, da, wie noch zu zeigen sein wird, die Zusammenstellung zu dieser größeren Komposition gegenüber den mündlichen Einheiten erst sekundärer Natur ist. So erklärt sich ihre Ähnlichkeit wie auch ihre Verschiedenheit. Im Aufbau des Spruches ist die klare gedankliche Linie eng verschlungen mit einer wirksamen rhetorischen Stilform. Die aufhorchende Spannung, geweckt durch das einleitende „Wehe“ wird sofort verstärkt durch die direkte Frage mit Apostrophe der Angeredeten (vgl. dazu für I A 6, 12; für III A 6, 2), welche die Beteiligung der Hörer energisch beansprucht. Der Angriff des Profeten auf die nationale Hoffnung, die mit der Er-

wartung des Tages Jahwes verbunden ist, muß zunächst verwirrend auf die betroffenen Hörer wirken und verlangt nach der Logik der Situation eine Antwort auf die bissige Frage des Profeten. Diese Antwort erfolgt, zunächst andeutungsweise, in dem Vergleich von v 19. Der Vers steht also in engster Beziehung zur Frage von v 18. Man braucht nur das, was v 18 fragend ausdrückt, in einen positiven Aussagesatz umzuwandeln, um so auch den formellen Anschluß an die Frage ganz deutlich zu haben. In der stilistischen Kürze des Spruches ist er weggelassen, gewiß nicht zum Nachteil der Wirkung. Das Gleichnis soll die Situation der Hörer dem Tag Jahwes gegenüber, die schon durch das Wehe und die Frage erschüttert ist, näher kennzeichnen. Es stehen einander gegenüber ihre Hoffnung auf den Tag Jahwes und das profetische Urteil über ihn. Sie meinen, bei der großen Katastrophe, die jenen Tag begleiten wird, werde Israel gerettet werden, seine Feinde dagegen sollen den Untergang finden. Unter diesem Gesichtswinkel will auch der Vergleich v 19 verstanden sein. Er redet von einem, der sich gerettet glaubt — genau wie Israel am Tage Jahwes (vgl. dazu 3, 12) — aber dabei in einer anderen, unvermuteten Gefahr umkommt. Der Grundgedanke, daß der Mensch, wo er Rettung und Halt sucht, auf ungekanntes Verderben stößt, wird an zwei, wohl der volkstümlichen Spruchweisheit entlehnten Beispielen[1] klar gemacht. Er steht also mit der, schon in v 18 aufgerissenen Kluft zwischen profetischer und nationaler Überzeugung auf gleicher Ebene. Darum ist es auch nicht nötig, mit Sellin das, was verglichen werden soll, erst aus 6, 3 hereinzuholen (s. o.). Die innere Harmonie zwischen Bild und Sache ist, ohne daß man 6, 3 heranzieht, klar zu erkennen[2]. Die unheimliche Stimmung und der Gedanke des Bildes werden wirkungsvoll fortgesetzt durch die Schilderung der Wirklichkeit, wie sie am Tage Jahwes offenbar werden wird, in 6, 9f. Noch einmal kehrt der Gedanke der Rettung in der Katastrophe wieder, noch einmal wird er grausam zerstört. Die ganze Spannung, die sich durch die andeutende Art des Vergleichs von v 19 und durch die breite, noch einmal Hoffnung weckende, Darstellung der Rettung der zehn Männer bis zur Unerträglichkeit angesammelt hat, findet in dem Wort am Ende „und sie sterben" ihre furchtbare Auflösung. Meisterhaft ist das Bild zitternder Furcht in 6, 10 gelungen; die aufgeregte Hast der Überlebenden

[1] Marti verkennt die Absicht des Vergleichs, wenn er darin die Unentrinnbarkeit vor Jahwes Gericht verdeutlicht sieht. — In dem Sprichwort, wozu Jes 24, 18 und Socin, Arab. Sprichwörter und Redensarten 1878 No. 148 zu vergleichen ist, wird wohl ein Märchenmotiv Verwendung gefunden haben; vgl. Gunkel, RGG IV Sp. 1192; Gressmann, Procksch. [2] Vgl. König, Stilistik, 274.

in der Katastrophe spricht aus dem sich überschlagenden Stil der Darstellung; sie mündet, ebenso wirkungsvoll, aus in ihr Gegenteil, in eisiges Schweigen! Selbst die Tonfarbe, der unheimlich klingende gehäufte o-Laut v 19 steht im Dienst dieser Wirkung und wird auch noch in 5, 20 in verstärktem Maße (bei 10 Wörtern 9 o-Laute!) hervorgekehrt. Der letzte Satz von 6, 10 schlägt wieder die Brücke zu dem Anfang des Scheltwortes und leitet so hinüber zu dem Urteil über den wirklichen Tag Jahwes, das nun (5, 20) den Hörern selbst zugeschoben wird. Die Kluft zwischen profetischer und Volksmeinung wird noch einmal in der antithetischen Form der Sätze klar zum Ausdruck gebracht und zeigt durch die Breite der Diktion, daß es dem Profeten nicht um eine eigentliche Gerichtsdrohung zu tun ist, sondern um die Feststellung einer neuen Erkenntnis, die allerdings mit dem Schicksal des Volkes aufs engste verknüpft ist und so in ihrer Wirkung einem Gerichtswort gleichkommt.

Diese letzte Beobachtung legt es nahe, das Wort aufgrund der Diskussion über den Tag Jahwes entstanden zu denken, wie überhaupt bei den Weherufen der Stil gelegentlich an Streitgespräche erinnert[1]. Die Hoffnung auf den Tag Jahwes, entsprungen und genährt aus dem in dem alljährlichen Bundeserneuerungsfest sich spiegelnden religiösen Nationalismus[2], wird man den düsteren Gerichtsdrohungen des Amos entgegengehalten haben, ein Dogma, das derselben religiösen Einstellung entsprang und den gleichen Zweck verfolgen sollte, wie der Erwählungsglaube, der in 3, 2 zur Diskussion stand. Ähnlich wie dort übernimmt Amos auch hier formell den Rahmen des ihm entgegengehaltenen Einwands, füllt ihn aber mit einem Inhalt, der der Volkshoffnung direkt zuwiderläuft. Aus den festgeprägten bildhaften Bezeichnungen „Licht und Finsternis" und den Bildern von Rettung und Verderben läßt sich die Eigenart der Volkshoffnung noch deutlich erschließen. Der Gegensatz zwischen Volk und Profet offenbart sich in dem Gegensatz von Licht und Finsternis; es ist also aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, daß im Volk die Erwartung des Tages Jahwes als eines Unglückstages auch für Israel lebendig gewesen sei[3]. Wäre dies der Fall, dann würde der vorliegende Spruch in seiner antithetischen Form gegen-

[1] Vgl. auch Beer, Kurze Übersicht über den Inhalt d. atl. Schriften 1926, 160.

[2] Vgl. Volz, Das Neujahrsfest Jahwes 1912; Mowinckel, Psalmenstudien II; Sellin, Geschichte, 132f; H. Schmidt, Die Thronfahrt Jahwes 1927; Böhl, Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israel 1927.

[3] Sellin, Profetismus, 115ff und Cossmann a. a. O., 37. Vgl. Kittel, 308 Anm. 3. — Es handelt sich dabei natürlich auch nicht um „Eschatologie" im eigentlichen Sinn (gegen Gressmann und Kittel, D. Relig. d. Volkes Israel[2] 1929, 89; vgl. auch Hölscher, Geschichte d. isr. jüd. Rel., 105 Anm. 8).

standslos sein. Der Wortlaut des Spruches erhebt es über allen Zweifel, daß hier die Hoffnung (herbeisehnen!) des Volkes auf einen Glücktag (Licht!) vorausgesetzt ist, auch ohne daß man mit Sellin anzunehmen braucht, daß der Tag Jahwes an einem Festtag, von Amos sogar am nächsten größeren Fest erwartet werde [1]. Darüber reflektiert Amos hier gar nicht, und auch aus anderen Gerichtsworten spricht nichts für eine solche Annahme; eine einheitliche Gerichtsvorstellung wird man bei Amos vergeblich suchen; selbst bei der konkreten Darstellung der Katastrophe wird nicht klar, auf welche Weise das Unglück hereinbricht. Der Hauptakzent unseres Wortes ruht nicht auf dem Gericht, sondern auf einer mehr erkenntnismäßigen Beurteilung der Volksreligion.

Darum dürfte die Erwägung Martis hier kaum zutreffen, daß auch für Amos der Tag Jahwes den Sieg des Gottes bedeute, aber ein Sieg, der sich in der Vollstreckung des Gerichts an seinem Volk vollziehe, das sich gegen seine Grundforderung von Recht und Sittlichkeit vergangen hat, zumal die Begründung des Gerichts bei Marti aus dem folgenden Spruch gewonnen ist, der jedoch in der mündlichen Prägung mit 5, 18—20 nicht in Verbindung stand. Daß Amos äußerlich scheinbar auf dem Boden der Volkshoffnung von dem Tage Jahwes verharrt, ihr aber einen Inhalt gibt, der die gesamte Hoffnung zerstört, muß anders wo seinen Grund haben. Es ist nur möglich, wenn er von vorneherein auf einem Standpunkt außerhalb der volkstümlichen Vorstellung steht. Schon der Einsatz mit der scharfen Antithese, dann das Bild der unheimlichen Überraschung 5, 19, die in 6, 9f grandios herausgearbeiteten Gegensätze und die apodiktischen Wendungen in v 20 sind das äußere Zeichen dafür, daß nicht nur eine verschiedene religiöse Stimmung (so H. Schmidt), sondern eine grundlegend andere Auffassung von Gottes Wesen und Walten hier durchbricht, dem das Volk ahnungslos gegenübersteht, wie dem Bär oder der Schlange im Haus. Was Amos an der volkstümlichen Vorstellung vom Tage Jahwes auszusetzen hat, sind gewiß nicht irgendwelche unethischen Begleitumstände — von ihnen wird ja gar nicht geredet —, sondern die in jener Hoffnung selbst gelegene religiöse Grundhaltung, ein auf Menschenstolz gegründetes Hochgefühl, das Amos an anderer Stelle ganz unzweideutig den „Stolz Jakobs“ nennt (6, 8). Die Selbstüberhebung des Menschlichen, die der Profet auch in den Erscheinungen der zeitgenössischen Kultur wahrnimmt, hat sich hier einen national-religiösen Ausdruck geschaffen und die Gottheit ihren Wünschen dienstbar gemacht; so

[1] Festtag und Unglückstag sind in diesem Zusammenhang unvereinbare Begriffe.

steht hier nicht etwa sittliche Religion gegen Kultreligion, sondern Religion im weitesten Sinn als Beziehung zwischen Gott und Mensch gegen — Religion.

Die Art Religion, die sich in der Volkshoffnung auf den Tag Jahwes breit macht, hört in dem Augenblick auf, wo der wirkliche Gott in Erscheinung tritt; so empfindet es Amos. Ihre Hymnen und Gebete verstummen vor der anderen Gotteswirklichkeit, die am Tag Jahwes offenbar wird (6, 10)[1]. Vor diesem Gott gibt es für den Menschen nur eines: sich beugen und — schweigen. Somit weist auch dieses Zeugnis des Profeten von seinem Gott hin auf jene Stunde, da er selbst unter der Wucht des Eindrucks einer anderen Gotteswirklichkeit mit seinem menschlichen Anspruch verstummte. Was er dort an eigener Seele erlebt, wird hier konsequent zu Ende gedacht im Hinblick auf den Volksglauben.

IIB. Gegen den Festkult. 5, 21—27.

Schroff, ohne Übergang und Einleitung setzt der Spruch ein. Er hat weder formell noch inhaltlich zu dem vorausgehenden engere Beziehung[2]. Während 5, 18 ff Wort des Profeten ist, handelt es sich in 5, 21 ff durchweg um Gotteswort; im Unterschied zu dem Wort über den Tag Jahwes entstammt der vorliegende Spruch nicht der Diskussion, bewegt sich auch nicht auf dem Gebiet der Erkenntnis, sondern ist der Ausdruck des gereizten Zornes der Gottheit, der sich im Gericht Luft macht. Die Stimmung und der Gedankengehalt ist so verschieden von 5, 18 ff, daß beide Sprüche in der mündlichen Verkündigung nicht aufeinander gefolgt sein können. Daß das Wort über den Festkult in der schriftlichen Komposition hinter dem Spruch über den Tag Jahwes eingereiht wurde, mag neben anderem seinen Grund darin haben, daß die Hoffnung auf den Tag Jahwes im Volksleben ihren Sitz ebenfalls im Kultus hatte und so eine gewisse Gemeinsamkeit beider Worte ihren Zusammenschluß begünstigt hat.

5, 21—23. Man hat den Spruch als Scheltwort mit folgender Mahnung fassen und mit v 25 abgeschlossen sein lassen wollen (Gressmann, Winter, Köhler, Balla). Doch abgesehen davon, daß es psychologisch kaum wahrscheinlich ist, daß die scharfen Zornesausdrücke v 21 ff in eine profetische Mahnung ausmünden, — zu v 23 f

[1] Vielleicht darf man sogar in der Bemerkung, daß man den Namen Jahwes nicht mehr anrufen werde, eine Spitze gegen den Ruf „Jahwe ward König“ bei dem Festkult des „Jahwetages“ heraushören.

[2] Mit Baumann, Budde u. a. gegen Marti, Sievers-Guthe, Nowack, Harper, Duhm, Procksch.

s. u. — ergäbe die Frage von v 25 keinen guten Abschluß; eher noch wäre der Vorschlag Löhrs, den Spruch mit v 24 als Aufforderung endigen zu lassen, diskutabel. Dann aber kann man mit v 26f als besonderer Einheit schwerlich etwas anfangen. Die gegenwärtige Form dieser beiden Verse sträubt sich dagegen, einfach als Drohwort mit vorausgehender Begründung hingenommen zu werden (gegen Gressmann), von den sachlichen Bedenken ganz zu schweigen. Mit der Erklärung, daß v 26f unecht sei (Köhler), ist das Problem zurückgeschoben, aber nicht gelöst. Doch läßt es sich m. E. zeigen, daß die vv 21—27 sehr gut als zusammengehörige Einheit zu verstehen sind und dem Schema der Weherufe in dieser Einheit sich formell einfügen.

Da MT die ursprüngliche Konzeption nicht bewahrt zu haben scheint, gilt es zunächst diese wieder herzustellen. Der unvermittelte Einsatz von v 21 fällt auf; es läßt sich nicht mehr entscheiden, ist jedoch wahrscheinlich, daß eine frühere Einleitung des Spruches durch die Zusammenstellung mit 5, 18ff ausgefallen ist; auch bei IB (5, 12) ist ja der Anfang ohne Vermittlung, dort wohl aus dem gleichen Grunde wie hier: MT sieht in 5, 21ff wie in 5, 12ff die Fortsetzung des vorausgehenden Spruches. V 22a, aus der Form fallend und eigenartig nachhinkend, wird wohl eher ein Zusatz sein[1] — עלות hat im Unterschied zu allen anderen Objekten kein Suffix —, als ein um die zweite Hälfte gekürzter echter Bestandteil (Wellhausen, Budde), wobei nicht sicher ist, ob der Verfasser die seiner Meinung nach vergessenen Brandopfer von dem göttlichen Urteil v 21f ausgenommen, oder in das Urteil einbezogen wissen wollte. In v 23 wird man lediglich die Singularsuffixe in die entsprechenden Pluralformen umzuändern haben, denn MT faßt הָסֵר als Imperativ, daher der Singular bei den Suffixen. Aber diese Auffassung trifft kaum die Intentionen des Profeten. Aus der Form der zweiten Vershälfte „ich will nicht hören", die genau den Verben von v 21 und 22 entspricht, geht ganz deutlich hervor, daß v 23 formell und inhaltlich zu dem vorhergehenden Scheltwort gehört. Der brutal klingende inf. abs. הסר („weg mit . . .") ist der wirkungsvoll gesteigerte Ausdruck göttlichen Unbehagens, nicht eine direkte Aufforderung, und darf daher nicht in הָסִירוּ geändert werden (gegen Budde u. a.).

5, 25. Es ist darum auch nicht richtig, wenn Budde in v 24 unbedingt das richtige Verhalten als die positive Seite der negativen Aufforderung in v 23 sucht. Dies mag vielleicht die Meinung des gegenwärtigen Textes sein, schwerlich jedoch die ursprüngliche; ja, es ist

[1] Von Duhm, Marti, Sellin u. a. gestrichen.

überhaupt fraglich, ob v 24 einst die Fortsetzung zu v 23 gebildet hat. Weder vom logischen noch vom psychologisch-rhetorischen Gesichtspunkt aus ist es wahrscheinlich, daß das dann bereits mit v 23 erledigte Thema der Ablehnung des Kultus von Amos noch einmal aufgenommen wird. Sellin hat richtig erkannt, daß v 23 und 25 zusammengehören, da v 25 die historische Begründung der Ablehnung des Kultus bringt; auch die genannten Schwierigkeiten sind behoben, wenn man v 25 hinter v 23 liest[1]. Daß hier die Frage, die zur Erklärung des Scheltworts dient, im Aufbau des Spruches genau an derselben Stelle erscheint, wie bei I A (6, 12) — vgl. das Gleichnis in II A (5, 19) —, wird sogleich klar werden. V 25 scheint überfüllt; die Bedenken Martis u. a. gegen den Sing. מנחה neben dem Plur. זבחים, gegen den Ausdruck „vierzig Jahre lang" (vgl. 2, 10) und gegen das überflüssige „Haus Israel" sind nicht unbegründet; für das Verständnis des Verses ist dies jedoch unwesentlich.

5, 24. Auf v 25 folgt nun v 24. Den Vers metri causa einfach zu streichen (Sievers-Guthe), liegt keine Veranlassung vor; kaum richtig dürfte jedoch die verbreitete Meinung sein, die hier die positive Forderung von Recht statt Kult sehen will. Dies kann die Auffassung des gegenwärtigen Textes sein, wo v 24 die positive Ergänzung zu dem irrtümlich als negative Forderung verstandenen v 23 darstellt; darin liegt das Wahrheitsmoment dieser Auslegung. Aber es ist doch die Frage, ob dies auch der Sinn war, den Amos dem Wort gegeben hat. Eine Forderung, zumal in dieser allgemein unpersönlichen Form wie v 24 würde, wie erwähnt, schlecht hinter den Zornesausbruch der Gottheit (v 21—23) passen; zudem hat schon Hitzig mit Recht darauf hingewiesen, daß der Ausdruck „es wälze sich wie Wasser das Recht" für eine Forderung an Israel viel zu stark ist (vgl. Sellin, Kommentar). Auch ohne daß man hier an ein Auftauchen des Flutmythus in der Unheilseschatologie denken braucht (Sellin), — von einer Flut wird gar nicht geredet — scheint mir das Verständnis des Verses als Ankündigung des göttlichen Gerichts (Hitzig, Keil, König, Sellin, Komment.)[2] dem Wortlaut und der Stellung des Verses am ehesten

[1] Gegen Praetorius, der v 23 hinter v 24 liest.

[2] In seiner Geschichte d. isr. jüd. Volkes, 249. 68 hat Sellin diese Deutung wieder aufgegeben, weil sie dem Sprachgebrauch des Amos nicht entspreche; weshalb, wird nicht näher ausgeführt. Sellin sucht den Vers als Aufforderung dadurch zu erklären, daß Amos damit auf die Ära des En Mischpat anspiele, wo der Dauerbach, an dem Recht gesprochen wurde, aus dem Felsen sprudelte. Dann wäre aber noch verständlicher zu lesen „vielmehr wälzte (ויגל) sich damals wie Wasser das Recht" in unmittelbarer Fortsetzung zu v 25; das würde jedenfalls in die „Normalzeit" besser passen, als für die Forderung an die Zeitgenossen. Doch sind die Schwierigkeiten

gerecht zu werden. Der Einwand, daß für den Orientalen das Wasser und der Dauerbach kein Bild der Vernichtung sein können (Guthe), beruht auf einer Überdehnung des Vergleichs und hält nicht Stich; denn das tertium comparationis ist lediglich die unaufhaltsame Art des sich Einherwälzens, und nicht die für den Orientalen angenehmen Folgeerscheinungen, die das Wasser mit sich bringt. In dieser Beschränkung kann der Vergleich im Hinblick auf Jes 8, 5ff; 10, 22; 28, 17 nicht mehr angefochten werden.

5, 26—27. Die Deutung auf das Gericht wird direkt gefordert durch v 26f; der Anfang mit ו ist nur begreiflich, wenn das Gericht, das hier weiter ausgeführt wird, schon zuvor genannt war. Wäre v 24 Aufforderung, dann wäre sowohl diese Form der Fortsetzung mit ו als auch schon die Tatsache, daß eine Forderung mit einer Gerichtsdrohung fortgesetzt ist, nicht zu verstehen. Der Versuch, v 26 als Weiterführung der Frage von v 25 zu fassen (Guthe), — übrigens die einzige Möglichkeit der präteritalen Auslegung von נשאתם [1] — leidet neben dem Bedenken, daß Amos sich gegen den Götzendienst des sonst selten genannten Sakkut [2] wendet, an derselben Schwierigkeit, die der Anschluß der Gerichtsdrohung v 27 verursacht. V 26 kann im Zusammenhang nur die konkrete Weiterführung des Gerichtswortes enthalten und muß demnach von der Zukunft reden. Freilich wird man, um dem Einwand zu entgehen, daß nach der Sitte der Sieger und nicht der Besiegte die eroberten Kultschätze fortschafft, mit Klostermann (vgl. Sellin) נְשָׂאתֶם punktieren und übersetzen: „Ihr werdet fortgeschafft samt (את) . . .“ Dann schließt sich v 27 mit dem nun ganz konkreten Gedanken der Verbannung reibungslos an. Ohne Zweifel hat auch darin Klostermann richtig gesehen, daß die Gegenstände, die mit in die Verbannung wandern, Kultobjekte des Heiligtums von Betel, wo dieses Wort aller Wahrscheinlichkeit nach gesprochen ist, sein müssen. Nach dem, was oben schon gesagt ist über den Sakkut, und unter dem Eindruck der unnatürlichen Wortfolge des überfüllten Verses (vgl. LXX), dürfte kein Zweifel bestehen, daß v 26 nachträglich glossiert worden

---

des Zusammenhangs mit v 26f damit keineswegs behoben, ganz abgesehen davon, daß eine solche Anspielung auf die Kadeschtradition mehr als unsicher ist. Vgl. dazu jetzt auch Rieger, 17f.

[1] Darum ist auch der von Budde (The Journ. of theol. Stud. 1928, 1ff; vgl. Christl. Welt 1929, Sp. 269) gezogene Schluß auf einen Saturndienst der Keniter, dem der Sabbat entstammen soll, bedenklich; vgl. Baudissin, Kyrios III, 99f, ferner Kittel, 342 und Rel. d. V. Isr.[2], 122. Originell, aber historisch unhaltbar ist die auf das Gegenteil hinauslaufende Konjektur von Praetorius, ZAW 1915, 18: die Opfer habt ihr m i r dargebracht und ihr habt damals gehaßt (ושנאתם) den Sakkut . . .

[2] Vgl. Burrows, Cuneiform and O. T. The Journ. of theol. Stud. 1926/27, 184f.

ist, und zwar im Sinne des Götzendienstes, von dem ursprünglich wohl nicht die Rede war[1]. Was liegt dann näher, als mit KLOSTERMANN an das „Kalb" von Betel zu denken, das Jerobeam I. anfertigen ließ? So liest denn auch SELLIN jetzt[2] ansprechend מַסֵּכוֹת statt סִכּוּת (vgl. Ex 32, 4. 8) „Gußbilder eures Königs" (nämlich Jerobeams I.); von der zweiten Vershälfte möchte ich aufgrund der LXXAQ, die die natürlichere Lesart bewahrt zu haben scheint, den Schluß des Satzes *καὶ τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοίς* לכם עשׂיתם אשׁר צַלְמֵים ואֵת für den Urbestand halten; der spätere gelehrte Interpolator hätte demnach מַסֵּכוֹת als סִכּוּת (vgl. II Kg 17, 30) gelesen und die Erläuterung כוכב אלהיכם כיון (nach LXX *τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν*, innergriechischer Schreibfehler für *Καιφάν*) aus dem eigenen Wissen hinzugefügt[3]. Unter der Voraussetzung, daß das Wort in Betel gesprochen ist, läßt sich auf diese Weise gut verstehen, wie Amos angesichts der goldstrotzenden Kultobjekte des Jahwedienstes auch diese in den Haß gegen den gesamten Kultbetrieb einbezieht. An den so gefaßten v 26 läßt sich v 27 mühelos anreihen; er spricht das, was bisher mit immer deutlicher werdender Andeutung gesagt worden ist, nun ganz offen aus: Das Los der Verbannung harrt der kultfrohen Menge. Die drei letzten Worte des Verses dürften wegen ihres hymnischen Einschlags späteren, vielleicht liturgischen, Ursprungs sein. Der einstige Amosspruch stellt sich somit dar, wie folgt:

5, 21 Ich hasse, verabscheue eure Feste und mag nicht riechen eure Festversammlungen
22 und an euren Speisopfern habe ich kein Wohlgefallen und das Schlachtopfer eurer Masttiere schaue ich nicht an.
23 Weg von mir mit dem Geplärr eurer Lieder, und das Geklimper eurer Harfen mag ich nicht hören.
25 Habt ihr mir denn Schlachtopfer dargebracht in der Wüste?
24 Es wird sich einherwälzen wie Wasser das Gericht und Gerechtigkeit wie ein Dauerbach,
26 und fortgeschafft werdet ihr mit den Gußbildern eures Königs und mit den Bildern, die ihr euch gemacht habt,
27 und ich bringe euch in die Verbannung über Damaskus hinaus, spricht Jahwe.

---

[1] Die von WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI, PROCKSCH, LÖHR, HARPER u. a. vorgeschlagene Streichung des ganzen Verses als späterer Glosse vermag nicht klarzustellen, wie diese eigenartige Glosse ohne Anknüpfungspunkt im Kontext entstanden sein soll. [2] Geschichte, 249. 83.

[3] Anders H. SCHMIDT u. Thronf., 44ff; vgl. SELLIN, dort auch weitere Auseinandersetzung mit den hauptsächlichsten Erklärungsversuchen. — Zum Grundgedanken des Verses vgl. Jes 46, 1ff; Jer 48, 7. Vgl. MOWINCKEL, 260f.

Der Spruch trägt noch deutlich den Stempel seiner mündlichen Prägung. Aufbau und Stil sind derartig rhetorisch zugespitzt, daß man sich das Wort nicht ohne die dazu gehörige Hörerschar denken kann. Gleich der Auftakt, beginnend mit den beiden asyndetisch aneinander gereihten Verbalformen, verrät den grimmigen Zorn, der durch das ganze Wort hindurch lodert. Amos kann sich nicht genug tun, den gesamten Kult samt allen seinen Begleiterscheinungen mit beißendem Spott zu übergießen. Ähnlich wie 4, 4 f ist das Scheltwort recht breit angelegt; darin zeigt sich die genannte Absicht. Und doch ist alles lebendig und wirkungsvoll. Auf die mit dem Prädikat beginnenden Sätze in positiver Formulierung v 21 folgen in v 22 zwei Sätze in negativer Form, bei denen das Prädikat am Ende steht; auch der Wechsel der Verba, wobei der inf. הָסֵר den Höhepunkt der Steigerung der Zornausdrücke darstellt, dient dem lebendigen Rhythmus der Sprache, mit dem die Breite des Inhalts leicht überwunden wird. Auch die Plastik, die durch die starke Betonung des sinnlichen Moments in den Verben (riechen, sehen, hören) erzeugt wird, mag hierbei Beachtung finden. Dann die stärkste Form der Inanspruchnahme der Hörer: die Zwischenfrage, die, auf der Brücke zwischen Scheltwort und Drohwort (vgl. dazu die entsprechende Stellung und Bedeutung von 2, 9 u. 11 b) die Begründung zu beidem dem eigenen Urteil der Hörer zuschiebt und alle Einwände, die sich regen könnten, auf diese Weise zum Schweigen bringt; sie ist retardierend und vorwärtsweisend zugleich. Nach dem Gesetz der rednerischen Logik kann nur noch die Gerichtsdrohung folgen. Was sich eben aus anderen Erwägungen heraus ergeben hat, findet hier von dem rhetorischen Gesichtspunkt aus seine Bestätigung: v 24 und 26 enthalten die Drohung. Auch diese bewegt sich in fortschreitender Steigerung vom Allgemeinen, Abstrakten zum Speziellen, anschaulich-Konkreten; zunächst wie dumpfes Wettergrollen in der Ferne das Wort vom Gericht, das sich unaufhaltsam heranwälzt wie die Wasserfluten eines Stromes — dabei mag das dreimalige וְ als der stilistische Ausdruck für das unaufhaltsame sich Daherwälzen des Gerichts gewertet werden —; dann ein geschautes Bild: Der Profet sieht, wie die Hörer selbst samt den Kultobjekten, zu denen sie eben noch in Verehrung emporschauten, fortgeschafft werden. Das ist das Schicksal dieses prunkvoll reichen, freudig lärmenden Festbetriebs![1] Schließlich ganz konkret: In die Verbannung führt sie — Jahwe selbst, nicht nach dem bis vor Kurzem so gefürchteten

[1] Hier nimmt Amos, wie so oft, im Drohwort auf den Gedanken des Scheltwortes Bezug; vgl. besonders I A 5, 11 b; I B 5, 16.

Damaskus, sondern weit darüber hinaus. Unheimlich andeutend schließt der Spruch, und doch ist es jedem deutlich: Hinter Damaskus steht drohend die junge Weltmacht Assurs.

Der Spruch ist ein Wort aus einem Guß, gedanklich und rednerisch straff geschlossen, aus einer bestimmt faßbaren Situation heraus geboren. Ich kann mir die gereizte Stimmung gegen den Kultus, dazu die konkreten Einzelzüge kaum anders denken, als daß hier zu einer Festgemeinde am Heiligtum selbst gesprochen wird. Der Profet hat vor Augen, was er mit herbem Spott geißelt. Dann liegt es im Hinblick auf 4, 4f und 7, 10ff nahe, an Betel zu denken, wozu die oben erschlossene Deutung von v 26 vortrefflich paßt. Trotzdem der Spruch nach seiner Herkunft sowohl zeitlich als auch sachlich in die Nähe von 4, 4 zu rücken ist, bleibt es doch auffallend, daß er in der Sammlung der Amossprüche nicht in der Umgebung von 4, 4f untergebracht wurde. Die Einreihung in die Weherufe scheint mir durch die Ähnlichkeit des Aufbaus des Spruches mit den anderen Weherufen mit bedingt zu sein[1]. Tatsächlich hat das Wort im Aufbau vieles mit den einzelnen Teilen der Weherufe gemeinsam. Außer den schon genannten Übereinstimmungen sei auf folgendes noch hingewiesen. Wie IB beginnt das Wort mit einem Verbum mit göttlichem Ich als Subjekt (vgl. 5, 12 ידעתי). VV 21—23 enthalten das Scheltwort, das der Form von IA 5, 7. 10; IB 5, 12; IIA 5, 18a entspricht; darauf die stärkere Apostrophe durch die Zwischenfrage (vgl. IA 6, 12; bei IB spielt der Satz mit יען 5, 11a dieselbe Rolle, die Einsicht der Hörer in ihre Verschuldung zu wecken; bei IIA leistet ebenfalls die Frage und der Vergleich 5, 18b. 19 diesen Dienst); schließlich die Drohung in der eigenartigen Reihenfolge, daß, zunächst ohne Nennung des göttlichen Urhebers, das Gericht in seiner Wirkung gezeichnet wird (IA 5, 11b; IB 5, 16; bei IIA liegt kein Gerichtswort vor), um erst am Ende die göttliche Ursache des Gerichts zu nennen (IA 6, 11; IB 5, 17b). Derselbe Aufbau wird sich auch für die beiden Haupteinheiten in c. 6 nachweisen lassen (s. u.)[2]. Solche Übereinstimmung wird kaum zufällig sein. Vielmehr scheint der ähnliche Aufbau dieser Sprüche der Grund zu sein, weshalb man sie zu der größeren Komposition der Weherufe hier vereinigt hat. Daß der Spruch gegen den Festkultus hinter den über den Tag Jahwes gestellt wurde, ist sachlich leicht begreiflich aus dem erwähnten Umstand, daß die Hoffnung auf den Tag Jahwes im israelitischen Kult ihren festen Sitz hatte und insofern eine

[1] Vgl. noch den weiteren Grund unten zur Komposition der Weherufe.

[2] Darin findet die oben mit anderen Gründen durchgeführte Berichtigung der Reihenfolge der einzelnen Verse eine weitere Stütze.

innere Beziehung zwischen diesen beiden Sprüchen leicht gefunden werden konnte.

Die religiöse Position, von der aus Amos zu seinem vernichtenden Urteil gegen den gesamten Kultus kommt, ist dieselbe, die den Sprüchen 4, 4f und 5, 4f zugrunde liegt. Das dort Gesagte [1] ist daher hier zu vergleichen. Bei unserem Verständnis des Spruches kann natürlich die Antithese „nicht Kult sondern Justiz“ [2], die vielleicht schon unter dem Einfluß der späteren Profetie durch die Textänderungen dort eingetragen werden konnte, nicht dem Sinn des ursprünglichen Amoswortes entsprechen. Auch hier hat der Profet keine positive Forderung aufgestellt. Der einheitliche, in sich fest geschlossene Gedankengang des Wortes richtet sich nur gegen den Kultus, den Amos genau wie 4, 4f und 5, 4f grundsätzlich ablehnt. Wenn der Profet mit immer wiederkehrender Wiederholung des Suffixes der zweiten Person pl. (*eure* Feste, *eure* Versammlungen usw.) redet, so liegt das auf derselben Ebene, wie das Wort „die Gußbilder *eures* Königs“ und „die Bilder, die *ihr euch* gemacht habt“; nicht Götzen- oder Bilderdienst, sondern der gesamte Kultus hat mit Jahwe nichts zu tun. Es ist derselbe Vorwurf des *selbst* gewählten Kultus, der in den Worten „so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel“ 4, 5 und „im Hause eures Gottes“ 2, 8 seinen Niederschlag gefunden hat. Der Kultus ist dem Profeten Menschenwerk, die Anknüpfung der Beziehung zu Gott vom Menschen aus, mit menschlichen Mitteln und Absichten; dazu kann der Profet, der die Dinge von Gott her beurteilt — dieser theozentrische Standpunkt tritt hier ganz besonders deutlich zutage — nicht ja sagen. Darum sieht er auch in der Zeit der Wüstenwanderung die Idealzeit, weil sie ganz anders — auch in der Volkstradition — unter dem Eindruck der *primären Aktivität der Gottheit* gestanden hat. Mag auch die Theorie der opferlosen Mosezeit historisch unhaltbar sein [3], darin hat Amos zweifellos nicht Unrecht, daß die aufdringliche Art des Festkultus an den Landesheiligtümern mit seinen, den Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischenden naturmythologischen Grundlagen und sinnlichen Tendenzen, die der Baalsreligion entstammten, im Grunde nichts zu tun hatte mit der religiösen Grundhaltung, die aus der Tradition einer von Gott geleiteten Geschichte der Wüstenzeit Israels spricht. Daß Amos verwandte Saiten aus dieser Tradition klingen hört, rührt daher, daß er selbst unter dem Eindruck eines in Ge-

[1] Vgl. S. 163f; 190ff.

[2] Z. B. Wellhausen, Hölscher, 204, Löhr, 35.

[3] Von einer Theorie zweier einander ablösenden Weltperioden wird man bei Amos nicht reden können; gegen Rieger, 15.

schichte und Menschenschicksal übermächtigen Gottes steht, wie er ihn in großer Stunde erlebt hat.

III A. Gegen die nationale Selbstsicherheit. 6, 1 a. bα. 13. 2. 3. 14.

Der Beginn mit dem Weheruf und das neue Thema kennzeichnen den Anfang des neuen Spruches. Nur hinsichtlich des Abschlusses bestehen Differenzen in der Abgrenzung der ursprünglichen Einheit. Das Wehe am Anfang spricht sehr gegen die Zusammenfassung von 6, 1—2 zu einer Einheit als Hohnwort, das aus der Diskussion hervorgegangen sei (so GRESSMANN); auch die Frage in v 2 ist kaum als Abschluß eines Spruches geeignet. Man wird doch einen größeren Zusammenhang anzunehmen haben. Was von dem Bestand des c. 6, das, wie schon angedeutet[1], besonders am Ende, aber auch sonst, wie sich noch zeigen wird, nicht mehr die ursprüngliche Reihenfolge aufweist, zusammen gehört, und in welcher Folge die Verse zu einem in sich geschlossenen, sinnvollen Ganzen zusammengefaßt werden können, bedarf des Nachweises im einzelnen in Verbindung mit der Feststellung des ursprünglichen Textes.

6, 1 a. Gleich v 1 a bietet der Auslegung Schwierigkeiten, insofern als über die Angeredeten und die Art des Vorwurfs noch keine Einigkeit erzielt ist. Selbstverständlich hat hier der Profet wie sonst überall Angehörige des Nordreiches vor sich, und diese will er, wie aus der Fortsetzung des Spruches noch deutlich werden wird, auch mit seinem Wehe treffen. Die herkömmliche Übersetzung des בציון = „auf dem Zion“ spricht allerdings gegen diese Voraussetzung. Aber es fragt sich, ob diese Wiedergabe, der in der zweiten Vershälfte das „auf dem Berg Samariens“ entsprechen würde, die einzig mögliche und richtige ist. Ich bezweifle das und gehe hierfür von der Beobachtung aus, daß in dem mündlich gesprochenen Wort, während der Profet seine Hörer vor sich hat, eine nähere Bezeichnung der „Sicheren“ durch die Ortsbestimmung „auf dem Berg Samariens“ durchaus überflüssig ist; denn, setzt man voraus, daß das Wort in Samarien selbst gesprochen ist (so HÖLSCHER), dann hat der Profet ja die Leute vor sich, die er meint, braucht sie also nicht näher zu bezeichnen[2]; ist das Wort an einem anderen Ort geprägt, dann wäre es sonderbar, daß Amos nur die Sicheren von Samarien, nicht auch die anderer Orte, wo es gewiß auch solche Art von Leuten gegeben hat, unter sein Wehe

[1] Vgl. oben S. 194f.

[2] Anders liegen die Dinge in 4, 1, wo das Bild der „Kühe“ näher bestimmt sein muß, um verstanden zu werden.

einbezieht. Darum wird בהר שמרון nicht als Ortsbestimmung aufzufassen sein. Vielmehr steht es in Abhängigkeit von der Form „die vertrauen" הבטחים und ist zu übersetzen „die vertrauen auf den Berg Samariens". Es wird sich zeigen, daß der ganze Spruch sich gegen dieses stolze — nach Amos' Meinung unbegründete — Selbstvertrauen richtet. Dann aber ist das in genauer Parallele zu diesem Ausdruck stehende בציון ebensowenig als Bezeichnung der Bewohner von Jerusalem zu deuten, sondern muß in ähnlicher Abhängigkeit von dem vorhergehenden Partizipium stehen wie der Ausdruck der zweiten Vershälfte. LXX scheint den Satz in diesem Sinn aufgefaßt zu haben mit ihrer Wiedergabe *ἐπὶ τὸ ὄρος Σαμαρείας*; aber in ihrer Verlegenheit gegenüber dem ihr anscheinend unbekannten Wort שאנן [1] hat sie den ursprünglichen Sinn von v 1a*α* in sein Gegenteil verkehrt, wenn sie übersetzt *οὐαὶ τοῖς ἐξουθενοῦσι Σειών* = „die Zion verachten" (vielleicht שָׁטִים?) [2]; man muß auch שאננים parallel zu בטחים übersetzen, etwa = „die stolz sind auf Zion". Ein derartiger Stolz der Nordisraeliten auf „Zion", so bedenklich er auf den ersten Blick erscheinen mag, wird sofort begreiflich, wenn man sich die damalige historische Lage vergegenwärtigt. Es sind vielleicht noch nicht einmal 20 Jahre her, daß ein israelitisches Heer in der Schlacht bei Betschemesch den König Amazja von Juda vernichtend geschlagen und gefangen hatte, und die Festung Jerusalem zu Füßen der Israeliten lag, die einen Teil der Mauer niederlegen ließen (II Kg 14, 8ff [3]); die Folge war nicht nur ein höherer Tribut Amazjas an Joas von Israel, sondern wohl, was aus dem Zeugnis der Königsbücher über das Verhältnis zwischen Israel und Juda hervorgeht, auch eine dauernde Abhängigkeit des Südreichs von dem nördlichen Brudervolk auch noch unter Ussia von Juda und Jerobeam II. von Israel, vielleicht in Gestalt eines erzwungenen Bündnisses [4]. Ist es da nicht begreiflich genug, wie der Name Zion in jener Zeit für Israel den Klang ruhmvoller, z. T. vielleicht selbsterlebter Siegeserinnerungen wachrief, daß man auf „Zion" stolz war, wie die Deutschen der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts auf „Sedan"? Und zugleich ebenso begreiflich, daß der Judäer Amos diesen Siegerstolz, der ihm selbst tief in die Seele schneiden mußte, mit seinem scharfen Wort geißelt und keineswegs mißverstanden werden konnte, wenn er zu den Bewohnern des Nordreichs sagt: Wehe denen, die

[1] Diese Verlegenheit ist noch aus Sach 1, 15 zu erkennen.

[2] Vgl. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, ZAW 1883, 267.

[3] Man beachte die ähnliche Stimmung, die dort dem Gleichnis von Distel und Zeder und hier dem Verhalten der Israeliten, das Amos rügt, gemeinsam ist.

[4] Vgl. Kittel, 350.

stolz sind auf „Zion"?[1] Bei dieser Auslegung erhält der Vers in seinem überlieferten Bestand ein einheitliches Gepräge, er trifft das stolze Bewußtsein des aus eigener Kraft sich sicher fühlenden Volkes. Wir werden sogleich sehen, wie dieser Gedanke noch weiter ausgeführt ist, ja geradezu das Leitmotiv des gesamten Spruches bildet. Von hier aus erübrigt sich die Einzelauseinandersetzung mit den Verbesserungsvorschlägen zu v 1 a, denn weder mit dem schwächlichen בָּעִיר[2], noch mit צִיּוֹן = Fels (Riessler) oder = Grabmal [der Amalekiter!] (Praetorius[3]), noch mit der beliebten Streichung von v 1 a oder von בציון allein, noch mit der Auskunft, daß Amos erst bei der schriftlichen Abfassung in der Heimat seine eigenen Landsleute mit einbezogen habe (Nowack, Valeton, Edghill), können die erwähnten Bedenken zerstreut werden.

6, 1 b α setzt den Gedanken des Siegerstolzes fort. Die „Durchbohrten des ersten der Völker", damit sind natürlich die Vornehmen gemeint, d. h. der wehrpflichtige Adel, der sich die Kriegserfolge und somit auch die Vormachtstellung Israels unter den Völkern zuschreibt. Bei v 1 b β ist der Text in das nichtssagende „und kommt zu ihnen das Haus Israel" geändert; die beste Lösung bietet immer noch Oettli בָּאלֹהִים הֵם בֵּבִית יִשְׂרָאֵל, die auch begreiflich macht, warum ein Späterer daran Anstoß nahm und den Satz durch seinen eigenen schwachen Beitrag ersetzt hat[4]. Eine andere Frage ist freilich die, ob der Halbvers hier die Fortsetzung zu v 1 b α bildet; die Schilderung des „Götterlebens" findet sich erst in dem Stück 6, 4 ff, das, wie sich herausstellen wird, als besondere Einheit von unserem Spruch ursprünglich abzutrennen ist.

6, 13. Dagegen läßt nach Form und Inhalt 6, 13 sich ganz vorzüglich in die so entstandene Lücke einfügen. An seiner jetzigen Stelle ist 6, 13 unmöglich die Fortsetzung zu 6, 12; mit der Rechtsverdrehung 6, 12 hat der Vers nicht das Geringste zu tun und bewegt sich auch stilistisch mit seinen Partizipien auf ganz anderer Ebene. Budde hat schon richtig gesehen, daß in 6, 11—14 nicht zwei Verse miteinander zu ver-

---

[1] Daß Amos für das Reich Juda den Namen Zion wählt, ist bei der politischen Struktur des Südreiches mit dem Übergewicht des einstigen Stadtstaates Jerusalem begreiflich, aber doch wohl auch bedingt durch die Parallele zu dem „Berg Samariens", in der es hier gebraucht wird.

[2] Sellin, Balla; in Geschichte, 250 kehrt Sellin zum MT zurück.

[3] ZAW 1915, 19; Praetorius, 22 schwankt zwischen MT und der Konjektur Sellins „in der Stadt".

[4] Gressmanns "בְּחֻרֵי מִבֵּית י ist graphisch zu schwierig; ebenso Sellin, Geschichte, 250. 233 וְאִמְרִים לָהֶם als Einleitung zu 6, 2, das dann ein „Zitat" im Munde der Israeliten sein soll; vgl. dazu Riedel, 35 f. — Betel statt Israel zu lesen (Köhler), besteht keine Veranlassung; s. u.

binden sind. Dagegen schließt sich der Halbvers 13a ergänzend an 1bα an; er setzt sowohl die Partizipialformen von 6, 1 fort und zugleich auch den Gedanken der „Siege aus eigener Kraft". Einen besseren Anschluß an 6, 1 als 6, 13 kann man sich gar nicht denken. Auch die jetzige Stellung des Verses am Ende der Weherufe wird verständlich durch den Einschub 6, 1bβ, der 6, 13 von seinem ursprünglichen Platz an den Rand und dann unter den Text am Ende des Stückes verdrängt hat. Auch hier erübrigt sich jede weitere Einzelerörterung der Kompositionsversuche von 6, 11—14. Der Vers redet in Gestalt eines Zitats nun von den Erfolgen des Kriegeradels, die aller Wahrscheinlichkeit nach errungen sind in Grenzkämpfen mit dem alten Feind Aram. Im Süden und Nordosten, überall Erfolge, in der Mitte die feste Burg Samaria, wer will dieser Macht etwas anhaben? Das ist die Stimmung, die Amos in dem Scheltwort treffend charakterisiert. Formell ist das Scheltwort mit 6, 13 zu Ende.

6, 2. Genau an derselben Stelle, wo stilistisch und psychologisch bei IA 6, 12 (IIA 5, 18b. 19) und besonders IIB 5, 25 die Zwischenfrage zur Besinnung und damit zum Drohwort überleitet, steht hier, formell neu einsetzend und doch streng im Rahmen der Gedankenführung vorwärts weisend, die Aufforderung und Frage von 6, 2. Auch an diesem Vers macht sich die Hand eines späteren Bearbeiters in einem für Juda und Israel günstigen Sinne bemerkbar; der Vers, der jetzt den Stolz Israels unterstreicht und damit zu 9, 7 in Widerspruch steht, hatte einst den entgegengesetzten Sinn, nämlich diesen Stolz zu erschüttern[1]. Man muß daher hinter הטובים ein אַתֶּם einfügen, um den ursprünglichen Sinn und Wortlaut wieder herzustellen, desgleichen die Suffixe der beiden letzten Worte vertauschen[2]. Meist sieht man den Vers als Glosse an. Die stilistischen Einwendungen, daß er unvermittelt einsetzend den Zusammenhang störe, lassen sich leicht zerstreuen durch die genaue Beobachtung, daß die Linie des Gedankengangs gewahrt ist, der neue Einsatz aber einerseits durch die Lebendigkeit des gesprochenen Worts, anderseits durch die Tatsache gegeben ist, daß der Grundgedanke des Scheltworts mit 6, 13 erschöpft ist. Daß v 3 nicht mehr zum eigentlichen Scheltwort gehört, werden wir sogleich sehen[3]. Die Hauptbedenken gegen die Echtheit glaubt man darin zu erkennen, daß der Vers, der von der Vernichtung der drei Städte rede, die wie

[1] Mit Geiger, 96f u. a. gegen Keil, Orelli, Duhm, Sellin, Geschichte, 233, 250; weitere Gründe bei Nowack.

[2] Das nivellierende מִשָּׁם ist wohl erst nachträglich hereingekommen.

[3] Es ist also nicht nötig, unter fragwürdiger Änderung von 6, 1bβ, 6, 2 als Wort der Magnaten zu deuten; gegen Sellin vgl. oben.

wir aus der Inschrift Sargons (721—705) und Jes 10, 9 wissen, erst unter diesem König Wirklichkeit wurde, nicht aus einer früheren Zeit verständlich sei. Demgegenüber ist festzustellen, daß v 2 von einer gänzlichen Vernichtung der Städte nichts enthält, und auch der Zweck des Verses, die Siegeszuversicht Israels zu erschüttern, keineswegs diesen Gedanken erfordert. Bei unserer geringen Kenntnis der historischen Einzelheiten besteht doch immerhin die Möglichkeit, daß Amos hier auf Ereignisse Bezug nimmt, die uns unbekannt sind; ja, es ist im Hinblick auf II Kg 12, 18 anzunehmen, daß der endgiltigen Zerstörung durch Sargon teilweise Zerstörungen oder Niederlagen jener Städte vorausgegangen sind, die Amos hier im Auge haben kann. Ich glaube deshalb den Vers mit Orelli, Gressmann, H. Schmidt gegen diesen historischen Einwand halten zu müssen, da er sich sachlich ganz auf dem Boden des Scheltworts 6, 1. 13 bewegt, indem er den Stolz der Israeliten, ein Großreich zu sein, das sich mit jedem anderen Reich messen kann, zur Ernüchterung bringen will.

6, 3. Diese einmal eingeschlagene Gedankenrichtung wird weitergeführt durch 6, 3. Hier ist aus der von Amos in 6, 2 noch offengelassenen Frage die Folgerung auf Israel gezogen und deutlich ausgesprochen. Äußerlich die Form des Scheltworts nachahmend und damit andeutend, daß das Wort zurückblickt auf dieses Scheltwort, bildet der Vers den Übergang zur Gerichtsdrohung und steht demnach an der gleichen Stelle des Spruchs und erfüllt denselben Zweck wie I A 6, 12 (I B 5, 11), II B 5, 25. Der Zusammenhang mit dem vorausgehenden Scheltwort gibt uns auch die Richtlinie für die Deutung des vielumstrittenen Worts. Unter dieser Voraussetzung ist es von vorneherein ganz unwahrscheinlich, daß hier vom Opfer oder vom Sabbat die Rede ist. LXX ist dabei unbrauchbar, da sie den Vers auch schon mißverstanden hat[1]. תגישו muß nicht notwendig term. techn. für das Opfer sein (Sievers), sondern steht im Gegensatz zu מנדים; nach Jes 66, 5, wo das letztgenannte Verbum noch einmal vorkommt und in Parallele zu „hassen“ steht, wird man auch hier eine ähnliche Bedeutung, etwa „verabscheuen“ (Jes 66, 5 LXX *βδελύσσοντες*) oder „von sich weisen“ anzunehmen haben. Dafür spricht auch der Zusammenhang; war doch gerade zuvor die Rede von der Art, wie man den Unglückstag von sich weist, nämlich mit den Worten und Gedanken, die in 6, 1. 13 die selbstsichere Einbildung charakterisierten.

[1] *ἐρχόμενοι* statt *εὐχόμενοι* + *σαββάτων*. Zu den einzelnen Konjekturen in dieser Richtung vgl. Marti. Auch Sellin hat die bessere Auslegung mit der weniger guten vertauscht, wenn er (Geschichte, 249) übersetzt: „die ihr Gaben stiftet am Unheilstag (Neumond) und allsabbatlich Frevelopfer darbringt“ vgl. dagegen Kommentar.

Amos redet v 3a von seiner eigenen Erfahrung: so begegnet man in diesen Kreisen seinen Worten vom kommenden Gerichtstag[1]! Der Profet aber sieht tiefer, gerade dieser Zustand, auf den Israel stolz ist, der ihm Sicherheit vor jeglicher Gefahr zu bieten scheint, birgt in den Augen des Amos den Keim des Verderbens. Daß Israel ein unüberwindliches Großreich sein will, zieht, wie wir jetzt aus eigener bitterer Erfahrung wissen, den neidischen Blick der anderen Mächte auf sich und führt den Entscheidungskampf direkt herbei. Darin liegt die unausweichliche Logik von v 3 (gegen Winter). Da MT „das Sitzen der Gewalt" kaum möglich ist[2], wird man ändern müssen; die Vermutung Gressmanns (Procksch) שֶׁבֶר וְחָמָס = „Verderben und Gewalt" scheint mir graphisch und sachlich sich am meisten zu empfehlen[3].

6, 14. Nachdem so ganz allgemein auf das drohende Unheil hingewiesen ist, erwartet man eine nähere Ausführung dieser Andeutung, d. h. nach dem Scheltwort eine konkrete Gerichtsdrohung. Darum kann 6, 4ff hierfür nicht in Frage kommen, da dort ein neues Scheltwort mit anderem Thema einsetzt. Dagegen bietet 6, 14 einen vorzüglichen Abschluß des vorliegenden Spruchs. Das dort gebotene göttliche Drohwort führt den eingeschlagenen Gedankengang wirkungsvoll zu Ende. Es schließt sich, die Apostrophe fortsetzend, als Begründung des von der allgemeinen Hoffnung abweichenden Urteils des Profeten (v 3b) auch sachlich direkt an 6, 3 an. Die Hörer denken, niemand sei ihnen gewachsen, anders Amos: Er kennt einen Mächtigeren als Israel, Jahwe selbst; dieser wird ihnen einen Gegner zu finden wissen, der ihnen überlegen ist und sie verjagt aus ihrem „Großreich", auf das sie eben noch so viel sich zugute hielten (6, 2bβ). Gerade die Erwähnung der Gesamtausdehnung des Reiches von Norden nach Süden — „wo man nach Hamat geht" ist wohl die Hochebene Merdsch ʿAjun zwischen Hermon und Libanon, das Tal der ʿAraba wohl der Wadi ed Dscheb südlich des Toten Meers —, die auch II Kg 14, 25 mit kurzem, aber vielsagendem Wort dem König Jerobeam II. zuschreibt, greift noch einmal zurück auf die Stimmung, die sich hinter dem Scheltwort verbirgt, und dürfte nach den zahlreichen Beobachtungen über diese

---

[1] Als Beweis für eine volkstümliche Unheilseschatologie kann darum 6, 3 nicht dienen; gegen Sellin, Profetismus, 118; Cossmann, 37.

[2] „Thron des Frevels" so Orelli, Nowack, Valeton, G. A. Smith, Harper, H. Schmidt; dagegen mit Recht Oettli.

[3] Besser als „Jahr des Frevels" (Köhler, Budde) oder שׁוֹר וָח" (Marti) oder שֵׁבֶט רַבִּים = Sklavenpeitsche (Meinhold). — Oder sollte man bei שׁבט an einen apokalyptischen Ausdruck = Komet (Rutenstern) denken? vgl. dazu Gemser, ZAW 1925, 301f.

Stilgewohnheit bei Amos mit zum Beweis für die Zugehörigkeit von 6, 14 zu unserem Spruch dienen[1]. Die Formel נאם יהוה gehört an das Ende des Spruchs, da sie den Zusammenhang empfindlich stört[2]. Es ergibt sich demnach der Spruch in folgender Rekonstruktion:

6, 1 Wehe denen, die stolz sind auf „Zion"
und vertrauen auf den Berg Samariens,
die Vornehmen des ersten der Völker,
13 die sich freuen über Lodabar
und sagen: Haben wir nicht durch eigene Kraft uns Ḳarnajim erobert?
2 Geht hinüber nach Kalne und seht
und geht nach Hamat Rabba und geht hinunter nach dem Gat der Philister:
Seid ihr etwa besser als diese Reiche,
oder ist euer Gebiet größer als ihres?
3 Die ihr den Unglückstag von euch weist, —
und doch führt ihr Verderben und Gewalt herbei!
14 Denn ich stelle gegen euch, Haus Israel, ein Volk auf,
die werden euch bedrängen vom Weg nach Hamat bis zum Tal der Araba,
ist der Spruch Jahwes.

Der Spruch weist allenthalben noch die Spuren seiner Entstehung auf. Vermutlich hat Amos hier den Adel der nordisraelitischen Hauptstadt selbst vor sich und setzt sich mit ihm auseinander. Im Hintergrund des Spruches stehen noch deutlich Worte, die man dem Propheten auf seine Gerichtsdrohung hin entgegengehalten hat; hierher gehören wohl ebenso der Hinweis auf Zion v 1, wie das Wort von den Siegen gegen Aram v 13, das wie ein entrüsteter Einwand klingt; aber auch in der Bezeichnung der Gegner als „Durchbohrte des ersten der Völker" mag eine überhebende Selbstbezeichnung stecken. Aus 6, 2 u. 14 kann man schließen, daß auch der stolze Hinweis auf die Größe des Reichs nicht gefehlt haben mag bei der Absicht, die Prophetenworte vom Unglückstag als unbegründet zurückzuweisen. Amos greift diese Einwände auf und gibt sie seinen Gegnern zurück in einer Perspektive, die alle diese Vorzüge in ihr Gegenteil verkehrt. Darum trägt dieser Spruch auch in seiner Form die Merkmale der lebendig erregten Auseinandersetzung. Es ist begreiflich, daß Amos mit dem

[1] Zum Grund der Umstellung von 6, 14 an das Ende von Kap. 6 vgl. noch unten zur Komposition der Weherufe und Kap. VI.

[2] Vgl. LXX; dazu Vollers, ZAW 1883, 261.

beginnt, was ihn, den Mann aus Juda, am meisten schmerzen muß; man hat vielleicht mit besonders hämischer Freude dem hergelaufenen Judäer jenen Sieg über Juda vorgehalten[1]. Aber Amos setzt sein Wehe davor. Worauf sie ihn stolz hingewiesen haben, die Führer des ersten der Völker zu sein, — möglicherweise eine im Hofstil geläufige Wendung — das übergießt der Profet mit bitterem Spott. Die Bezeichnung kann im Munde des Amos nur ironisch gemeint sein (vgl. 9, 7); Ironie steckt auch in dem Wort über die Eroberung von Lodabar und Karnajim, das ihnen Amos aus dem Munde nimmt[2]; mag auch die rein appellative Bedeutung als „Nicht Ding" und „Hörner" (Keil, Hitzig, Orelli, Valeton u. a.) als überwunden zu gelten haben, einen Wahrheitskern enthält sie doch: jene appellative Nebenbedeutung schaut ironisch unter den Ortsnamen hervor, die vielleicht von Amos in dieser Absicht herausgegriffen sind. Durch diese Anspielung auf Worte und Gedanken der Angeredeten bleibt das Scheltwort trotz seiner Breite und der sich häufenden Partizipien lebendig und voll packender Wirkung. Es läuft in seiner äußeren Form parallel zu sämtlichen anderen entsprechenden Stücken der übrigen Weherufe. Auch darin gleicht unser Spruch den anderen Teilen der Weherufe, daß in ihm auf das Scheltwort die Zwischenfrage mit Anrede in der zweiten Person folgt, die die Hörer zur Besinnung bringen will (6, 2)[3]. Dienten bei IA und IIA allgemeine Wahrheiten der Spruchweisheit diesem Zweck, so zieht hier Amos die Zeitgeschichte zu Hilfe. Hastig, den Eindruck eines erdrückenden Beweismaterials wiedergebend, folgen die kurzen Imperativsätze aufeinander, dem Hauptpunkt der Beweisführung möglichst rasch zueilend: der Frage nach der Berechtigung ihres Stolzes. Auch da greift Amos aller Wahrscheinlichkeit nach auf eigene Bemerkungen seiner Gegner zurück, in welchen von Macht und Größe des Reiches Israel die Rede war. Die Zwischenfrage bleibt also trotz ihres, durch die Situation notwendig bedingten stilistischen Neueinsatzes, ganz bei der Sache und sucht durch Heranziehung der Hörer zu eigenem Urteil den Boden zu gewinnen, auf dem sich das profetische Urteil erheben kann. An diese Gedankenrichtung schließt 6, 3 direkt an. Von den beiden Hälften des Verses weist die erste formell und sachlich noch einmal zurück auf das Scheltwort, wiederum Bezug nehmend auf einen Einwand, den man dem Profeten entgegengehalten hat; zugleich wird das Scheltwort auf eine kurze, prägnante Formel gebracht. Die zweite Hälfte von v 3 leitet über zum Drohwort, ja,

[1] Vgl. dazu die ähnliche Situation 7, 10 ff.

[2] Zu dieser Stilform der Doppelsinnigkeit vgl. zu 4, 1 S. 156.

[3] Vgl. IA 6, 12; IIA 5, 18.

enthält in nuce schon die Drohung, wenn auch in ganz allgemeiner Form. Trotz dieser verschiedenen Blickrichtung sind die beiden Vershälften, wie sich ergeben hat, innerlich aufs engste durch einen tiefen Kausalzusammenhang verknüpft. Auf die Ähnlichkeit mit den anderen Weherufen ist schon oben verwiesen worden. Sie zeigt sich auch in dem Abschluß des Spruches mit v 14. Wie erwähnt, folgt, innerlich notwendig, die konkrete Gerichtsdrohung als Jahwewort[1], das dem ganzen Spruch erst die Wucht der göttlichen Autorität verleiht. Zur Nennung Gottes als des Urhebers der Katastrophe ist I A 6, 11; I B 5, 17 b; II B 5, 27 zu vergleichen. Auch darin, daß im Unterschied zu anderen Amossprüchen erst am Ende gesagt wird, durch welche Art der Katastrophe das Unglück verwirklicht wird, steht unser Spruch mit den anderen Weherufen auf der gleichen Ebene. Besonders wirksam nach der allgemein abstrakten Andeutung des kommenden Unglücks ist die bildhafte Anschaulichkeit des Gerichtsworts, die durch das הִנְנִי mit folgendem Partizipium erreicht wird (vgl. dieselbe Form 7, 8; 2, 13) und die Aufmerksamkeit der Hörer für dieses Bild förmlich erzwingt. Hier liegt für Amos der Schwerpunkt seiner Betrachtung: die Macht Gottes, ein Faktor, der in der Berechnung seiner Gegner vergessen ist, ihrem eigenen Machtbewußtsein gegenüberzustellen und zu zeigen, wie vor seiner Majestät auch die Macht ihres Großreichs zusammenschmilzt.

Man muß die Straffheit und Geschlossenheit der Gedankenführung bewundern angesichts der Tatsache, daß der Spruch weithin in seiner Gestalt durch gegnerische Gedanken und Worte bestimmt ist. Die Art, wie Amos die Gedanken des Gegners hier aufnimmt und gruppiert, zeigt aber nun doch, daß im tiefsten Grund das Wort nicht durch die Einwände der Gegner, sondern durch seine eigene religiöse Stellung zu der dahinterliegenden nationalen Sicherheit bedingt ist. Wenn er auch mit dem nationalen Dünkel sich auf dessen eigenem Boden auseinandergesetzt hat, wie die innergeschichtliche Motivierung seines Standpunkts in v 2 und 13 vermuten läßt, so zeigt doch gerade die Form von 6, 14 im Vergleich zu 7, 8 und 2, 13, daß sein Urteil sich nach einem anderen Punkte orientiert als dem der Eigenlogik der Geschichte; er sieht auch hinter der Geschichte einen lebendigen, mächtigen Gott, durch dessen Macht Völker werden und vergehen. Darum ist ihm der nationale Eigendünkel eines Weherufs wert, weil dieser über der eigenen Kraft die Anerkennung und Unterwerfung unter die göttliche Macht vergißt. Nur so ist der energische Hinweis

[1] Man wird sich diesen Vers in verändertem Tonfall gesprochen denken müssen.

auf den völkergebietenden Gott v 14, der unsichtbar den gesamten Spruch beherrscht, in seiner Tiefe zu verstehen. Denn der Gegensatz des Amos zu der Selbstsicherheit Israels, wie er sich schon durch das Wehe dokumentiert, durchzieht in Gedanken und Form jeden einzelnen Vers, um in dem Schlußbild des Drohworts deutlich als der Gegensatz zwischen Gottesmacht und Menschenmacht offenbar zu werden. In dieser Bewältigung der Erscheinungen der Umwelt von einem auf Gott bezogenen Standpunkt aus liegt der Grund dafür, daß bei Amos Gedanke und Form, aus einer inneren Notwendigkeit entspringend, jene geschlossene Wucht der Wirkung aufweisen, die seinen Sprüchen den überzeugenden Ernst der Wahrhaftigkeit gibt. Nicht Klassenhaß, nicht politische Aspirationen, auch nicht reformerische Tendenzen, sondern ein unter dem tiefen Eindruck eines lebendigen Gottes stehendes Gewissen tritt mit Amos als Zeuge auf für die Wirklichkeit dieses Gottes, von der man in dem seiner selbst sich bewußten Volke nichts wissen will. Aber die Geschichte hat diesem Zeugnis von der Gotteswirklichkeit Recht gegeben.

III B. Gegen das „Götterleben" der Vornehmen. 6, 4—6 a. 1 bβ. 6 b. 7—8.

Es ist bisher noch nicht klar erkannt, daß mit 6, 4 ein neuer Spruch beginnt. Auf die Sache gesehen, handelt es sich hier nicht mehr wie im vorhergehenden Spruch um das nationale Selbstbewußtsein, um den mehr völkischen Gedanken einer Prestigepolitik, sondern die Vorwürfe des Profeten richten sich jetzt gegen den Luxus der privaten Lebensführung der vornehmen Leute. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Angeredeten dieselben Leute sind, gegen die der vorhergehende Spruch sich gerichtet hatte, aber die Kritik des Amos trifft hier eine andere Seite ihres Verhaltens. Auch die Beobachtung des Stils führt zu demselben Resultat. Nachdem mit 6, 3 der Blick sich schon dem kommenden Gericht zugewendet hat (s. o.), würde eine Wiederaufnahme des Scheltworts die eingeschlagene Gedankenrichtung störend unterbrechen und mit der zielstrebigen Art sonstiger Amossprüche, besonders der parallelen Weherufe, in Widerspruch stehen. Auch psychologisch betrachtet wäre die Aufnahme eines neuen Themas der Wirkung des Scheltworts von 6, 1 ff nicht zuträglich, da sein Eindruck durch die neuen Vorwürfe verwischt würde. Es wird sich zeigen, daß wir es 6, 4 ff tatsächlich mit einer neuen Einheit zu tun haben, die auf einen eigenen Ton abgestimmt, einen andersartigen Grundgedanken in ähnlicher Form wie die anderen Weherufe in Schelt- und Drohwort durchführt. Dieser Grundgedanke, der sich durch den ganzen

Spruch hindurchzieht, ist der Vorwurf des göttergleichen Lebens der Vornehmen in Israel. Es wird daher im folgenden zu zeigen sein, wie dieser Gedanke im einzelnen durchgeführt ist[1].

Genau wie bei I B 5, 12 und II B 5, 21 setzt hier der zweite Teil des Weherufs ohne Vermittlung neu ein, wohl auch hier so eng angeknüpft in der Absicht, die beiden Teile des Weherufs zusammenzuschweißen. Vielleicht mag das Wort שׁבר v 3 (s. o.) und 6, möglicherweise auch ראשׁית v 1. 6 — man vergleiche das darauf anspielende ראשׁ v 7 — die Rolle des verbindenden Stichworts dabei gespielt haben. So wird auch hier die besondere Einleitung — vielleicht ein einfaches הוי — entfernt worden sein.

6, 4. Der Text von v 4 ist gut erhalten; v 4a trifft die neumodische Sitte des Zutischeliegens, v 4b den Luxus der Mahlzeiten selber[2]. Das אָכַל מִן wird weniger das „Verzehren bis zum letzten Lamm“ (so Marti) bedeuten, als vielmehr sagen wollen, daß es sich um ausgewählte Stücke der Herde handelt, etwa wie man für das Opfer besonders schöne Tiere aussucht. Schon hier scheint ganz leise der Gedanke an das göttergleiche Leben anzuklingen.

6, 5. Auch v 5 gibt, im Bilde bleibend, eine Beschreibung, wie es bei den Mahlzeiten hergeht. Unsicher ist zunächst die Bedeutung von פרט. Da die vornehmen Schlemmer kaum selbst ihren „Gesang“ auf der Harfe begleitet haben, kann die Deutung „die Saiten kratzen“ (mit dem Plektron) (Hoffmann, Vollers, Siegfried-Stade) wohl nicht in Frage kommen. Auch „improvisieren“ (Marti u. a.) scheint mir zu schwach, da es keinen eigentlichen Vorwurf enthält; Stegreifgedichte sind gerade im Orient auch heute noch beliebt und an sich nichts Schlimmes. So müßte man immerhin noch eine nähere Erläuterung erwarten, die den Vorwurf rechtfertigt. Das Verbum scheint die abgerissene, herausgestoßene Art der Laute kennzeichnen zu wollen und dürfte daher mit Sellin als „gröhlen“ zu deuten sein. V 5b kann in seiner gegenwärtigen Form nicht anders übersetzt werden als: „wie David ersinnen sie sich Musikinstrumente“. Wer das geschrieben hat, dachte wohl an die I Chr 23, 5 und Neh 12, 36 erhaltene Überlieferung, wonach nicht nur Lieder, sondern auch Musikinstrumente auf David zurückgeführt werden. Darüber kann jedoch kein Zweifel sein, daß dies nicht die Meinung des Amos in unserem Zusammenhang ist; beim

---

[1] Vgl. Sellin, von dem ich mich darin unterscheide, daß ich dieses Thema nur in 6, 4ff, nicht auch in 6, 1—3 zu finden glaube.

[2] Die Ausdrücke „Elfenbeinlager“ und „ihre Ruhebetten“ scheinen mir gegen Gressmann (vgl. auch ZNW 1921, 228f) zu sprechen, der an Opfermahlzeiten im Heiligtum denkt, bei denen die Teilnehmer sich als Gäste der Gottheit fühlten.

Mahl werden keine Musikinstrumente erfunden, und auch sonst wäre dies doch eine höchst lobenswerte Tätigkeit, wenn sich wirklich diese vornehmen Leute mit solchen Erfindungen abgegeben hätten; sie haben es aber gewiß anderen überlassen (gegen Hitzig, Duhm). Es geht aber nun doch nicht an, einfach v 5b als spätere Erklärung des schon frühe unverständlichen v 5a streichen zu wollen[1], denn in Wirklichkeit ist er doch keine Erklärung, sondern bringt einen vollständig neuen Gedanken herein. Da die Erfindung von Musikinstrumenten hier keinen Platz hat, so hat man sich behelfen wollen, indem man כָּל- statt כלי (Nowack, Gressmann, Edghill), כֶּלֶם (Oettli), מְלֵי (Elhorst, Lohmann[2], Guthe, Sellin) liest. Allein, es ist kaum denkbar, daß Amos oder, falls man das „wie David" als spätere Zutat beurteilt[3], ein anderer die Davidslieder in Parallele zu den Tischgesängen der Schlemmer gesetzt hätte; zudem spricht gegen alle genannten Vorschläge — mit oder ohne David — die schon erwähnte Beobachtung, daß das Liederdichten kein Grund zu Spott oder Vorwürfen ist. Eher noch könnte man sich mit der Lösung Martis befreunden, der verbessert: Wie David meinen sie (נֶחְשְׁבוּ) sich aufs Singen zu verstehen (לְהַשְׁכִּיל בְּשִׁיר); doch kann man hierbei graphische und sprachliche Bedenken nicht unterdrücken. Der Ausdruck „wie David" scheint nicht ursprünglich zu sein. Aber durch einfache Streichung ist nicht geholfen, da es unbegreiflich bliebe, wie ein Späterer dann auf David hätte kommen können. Es muß also ein Ausdruck dagestanden haben, der die spätere Glosse „wie David" ermöglicht hat. Die graphisch vorzügliche Auflösung Elhorsts[4] in כַּד וְיָד mit dem Sinn: „Krug und Faust halten sie für Musikinstrumente" scheint mir sachlich nicht ganz ohne Schwierigkeit; der Ausdruck ist im Verhältnis zu dem, was er sagen will, nicht treffend genug, und dann fragt es sich noch, ob die Übersetzung von פרט mit „rasseln", auf die Elhorst aufgrund der LXX seine Konjektur stützt, berechtigt ist. Ich glaube, Elhorst bringt mit dem „rasselnden Lärm" einen Ton in das Bild des Gelages, der ihm ursprünglich fremd war. Berücksichtigt man die metrischen Bedenken, die Sellin gegen diese Lesart vorbringt, so würde ich vorschlagen, statt כדויד das graphisch ähnliche הֵידָד = „schreien" zu lesen und am Ende כְּשִׁיר; das gäbe im Anschluß an v 5a eine feine Ironie, die in den Gedanken des Verses ohne Schwierigkeit sich einfügt: sie bilden sich ein, ihr Geschrei sei (so schön) wie Lieder. Die Entstehung der jetzigen Textform ließe sich hieraus gut erklären, indem zunächst

[1] Praetorius, ZAW 1915, 19f. [2] ZAW 1912, 275.
[3] Cheyne, Sievers-Guthe, Stärk, Löhr, Duhm, Sellin.
[4] ZAW 1915, 63.

neben das כ vor שִׁיר das gebräuchlichere לְ gesetzt wurde und daraus dann die Lesart כלי entstand, die ihrerseits nun, bedingt durch die oben erwähnte Tradition über David als Erfinder von Musikinstrumenten, die Änderung von הֵידֵד in כדויד nach sich gezogen hat. Amos verspottet also in v 5 die Art des Gesangs, mit dem die Prasser ihr Mahl zu verschönen meinen; der Vers steht somit ganz unter einem Gedanken[1].

6, 6. Auch in v 6 ist das Bild des Mahls beibehalten. In v 6a ist mit Gressmann מְזֻרָקִים zu lesen. Die Wahl der Ausdrücke ist in diesem Vers bestimmt durch die Anspielung auf das Götterleben der Vornehmen; diese Leute trinken ihren Wein aus Schalen, wie man sie der Gottheit beim Opfer vorsetzt, sie salben sich[2] mit dem feinsten Öl; רֵאשִׁית ist der Anteil, den die Gottheit zu beanspruchen hat[3]; so führen sie tatsächlich ein Leben wie Götter.

6, 1 b β. Dieser Gedanke, der bis dahin im Hintergrund geschlummert hat, muß nach der Logik des Spruches einen noch deutlicheren Ausdruck erhalten; tatsächlich wird er auch klar ausgesprochen in dem zusammenfassenden Urteil 6, 1 b β. Der Vers fügt sich somit ganz natürlich in die Gedankenfolge des Spruches und läßt sich formell wie sachlich vor v 6 b am einfachsten begreifen. Der Inhalt von v 6 b ist derart, daß er an verschiedene Scheltworte angeschlossen werden könnte; am meisten ist die Verbindung mit 6, 13 beliebt[4]. Sachlich läßt sich nichts direkt dagegen sagen; nur wird sich die Hereinnahme von 6, 13 u. 6 b in den Zusammenhang unseres Spruches (so Guthe) wegen der dadurch bedingten Vermischung verschiedener Gedankengänge (s. o.) nicht empfehlen. Aus einer anderen Erwägung heraus glaube ich allerdings diese Kombination ablehnen zu müssen. Wir haben gesehen, daß erst in III B von dem Götterleben der Vornehmen die Rede ist, und unter dieser Voraussetzung reiht sich auch v 1 b β nach der Verbesserung Oettlis sachlich besser in den vorliegenden

[1] Eine weitere Stütze erhält die vorgeschlagene Lesart durch die Beobachtung, daß הידד ursprünglich den Donnerruf der Gottheit bedeutet, der bei den Festen des Gewitter- und Fruchtbarkeitsgottes von den Kelterern nachgeahmt wurde (vgl. Jer 25, 30) und etymologisch zusammenzustellen ist mit dem Namen des babylonisch-aramäischen Donnergottes Addu-הדד (vgl. Torczyner, Die Bundeslade 1922, 292). Eine derartige „Nachahmung der Gottheit“ steht ganz im Einklang mit dem Hauptgedanken des Spruches, das „göttergleiche“ Gebaren der Vornehmen an den Pranger zu stellen.

[2] Daß משׁח sonst nicht für die Körperpflege gebraucht wird, sondern kultische Färbung hat, ist schon von Ehrlich bemerkt.

[3] Vgl. Ex 23, 19; Dt 18, 4; I Sam 2, 29; so Gressmann, Sellin.

[4] Vgl. Marti, Procksch, Guthe, Sellin.

Spruch ein, als in III A. Wie wir sahen, ist das zusammenfassende Urteil[1] בֵּאלֹהִים הֵם בְּבֵית יִשְׂרָאֵל die Folgerung, die sich ganz natürlich aus dem Scheltwort 6, 4—6a ergibt; zudem liegt in der Verbindung 6, 1bβ—6b eine feine Ironie, die bei der anderen Kombination verloren geht: Dem Satz, „sie leben wie die Götter, aber um das Verderben Josefs kümmern sie sich nicht", liegt die auch von den Hörern geteilte Voraussetzung zugrunde, daß es ja, nach der Meinung der Israeliten, die man der Unheilverkündung des Profeten immer wieder entgegenhielt, gerade die Sorge ihres Gottes ist, das Unheil[2] von seinem Volke abzuwenden. Amos will also mit geistreicher Ironie sagen: leben wie die Götter, das wollt ihr, aber der Aufgabe, die ihr selbst am meisten von eurem Gott verlangt, wollt ihr euch nicht unterziehen. In dieser Fassung tritt die zwingende Logik der einheitlichen Gedankenführung auch in diesem Spruche erst klar zutage, ganz abgesehen davon, daß in dieser Form auch die Analogie zu den anderen Weherufen deutlich wird.

Ganz analog zu den parallelen Bestandteilen der Weherufe folgt nun in v 7 zunächst nicht die direkte Gerichtsdrohung, sondern, genau so auffallend wie dort (s. o.), die Schilderung dessen, was durch das Gericht bewirkt wird[3], mit unverkennbarer Bezugnahme auf das Scheltwort[4].

6, 7—8. Allgemein hat man in v 7 das Ende des Spruches erkennen wollen, wohl veranlaßt durch das wirkungsvolle Wortspiel am Ende des Verses. Dabei nimmt man gewöhnlich das נאם יהוה aus v 8, wo es ohne Zweifel stört, als Abschluß in den v 7 herein. Man hat dabei übersehen, daß das ganze bisher besprochene Wort seiner Form und seinem Inhalt nach ein Wort des Profeten sein muß, und nicht ein Wort Jahwes, daß also dieser Abschluß mit „Spruch Jahwes" hinter v 7[5] unmöglich ist. In Wirklichkeit ist der Spruch mit v 7 noch gar nicht zu Ende, sondern wird erst durch das hier besonders feierlich eingeleitete göttliche Drohwort in v 8 abgeschlossen. Daß die übliche Zusammenstellung von 6, 8—10 Bedenken gegen sich hat, wurde oben gezeigt. Tatsächlich ist der Rückblick auf 6, 4—7 die einzig mögliche und vernünftige Verbindung, die v 8 aufzuweisen hat.

---

[1] Vgl. dieselbe Rolle, die 6, 3 in III A spielt.

[2] שׁבר ist wie 6, 3 (s. o.) auf das kommende Unheil zu beziehen.

[3] Vgl. I A 5, 11; I B 5, 16f; II B 5, 26; anders III A 6, 14.

[4] Vielleicht steht auch hier noch der Gedanke an die Götter im Hintergrund, deren Bilder „an der Spitze" der Prozession getragen zu werden pflegen.

[5] Mit LXX ist der gesamte Ausdruck „Spruch Jahwes des Gottes der Heerscharen" zu streichen.

Sowohl der scharfe Ausdruck „ich verabscheue" (lies מתעב), als auch die Bezeichnung „der Hochmut Jakobs" [1] steht in engster Beziehung und Gegensatz zu dem in v 4—7 geschilderten Götterleben, wie ja auch dieselbe Strafe in v 7 und 8 (Auslieferung an die Feinde und Verbannung) die beiden Verse eng aneinander schließt [2]. Erst der Abschluß mit einer göttlichen Gerichtsansage gibt dem Scheltwort des Profeten die nötige Wucht der göttlichen Autorität (wie I A 6, 11; I B 5, 17 b; II B 5, 27; III A 6, 14) und in formeller Hinsicht die erforderliche Abrundung und enthält für die Hörer erst den durchschlagenden Grund, der den Profeten berechtigt, die in v 7 enthaltene Folgerung aus dem Verhalten der Schlemmer zu ziehen. Somit ergibt sich folgende Urgestalt des Spruches:

6, 4 (Wehe denen,) die liegen auf Lagern von Elfenbein
und sich rekeln auf ihren Ruhebetten
und verzehren Lämmer aus der Herde
und Kälber aus dem Stall,
5 die gröhlen zum Klang der Harfe
und ihr Gegröhle für Gesang halten,
6 die den Wein aus Schalen trinken
und das feinste Öl versalben:
1 bβ wie Götter fühlen sie sich im Hause Israel,
6 b aber um das Verderben Josefs kümmern sie sich nicht.
7 Darum werden sie nun an der Spitze der Verbannten in die Verbannung ziehen;
aus ists dann mit dem Lärmen der Lauten.
8 (Denn) geschworen hat der Allherr Jahwe bei seinem Leben:
ich verabscheue den Hochmut Jakobs
und seine Paläste hasse ich
und preisgebe ich die Stadt mit allem, was sie füllt.

Daß auch dieser Spruch weitgehende Analogien zu den anderen Weherufen aufweist, ist schon bei der Wiederherstellung seiner Urform zur Sprache gekommen. Die auffallende Breite des Scheltworts ist bedingt durch die Absicht des Profeten, ein möglichst anschauliches Bild von dem Leben und Treiben der Vornehmen zu geben, um auf diese breite Basis sein Urteil über das Götterleben stellen zu können. Die Struktur des Spruches tritt hier ebenfalls klar hervor: auf der

[1] Die Deutung des Ausdrucks auf die Vornehmen Israels (Sellin, Geschichte, 250) oder ein Heiligtum (H. Schmidt, Thronf., 52 Anm. 7) ist im Hinblick auf Hos 5, 5; 7, 10 kaum annehmbar; vgl. auch Jes 16, 6.

[2] Vielleicht ist v 8, ursprünglich mit כי eingeleitet (LXX = ὅτι), auch äußerlich mit v 7 enger verbunden gewesen.

einen Seite das Scheltwort, dann in v 1bβ u. 6b das zusammenfassende Urteil auf der Schwelle zwischen Scheltwort und Drohwort; anderseits das Drohwort in v 7 u. 8. Diese aus der Psychologie und Logik des Redners entsprungene Grundlinie der Disposition teilt das Wort mit den anderen Weherufen[1]. Der überlegene Spott des Profeten, hinter dem die Absicht steht, das Götterleben lächerlich erscheinen zu lassen, begleitet den Spruch bis zu dem Gotteswort v 8, mit dem eigentlich erst der bittere Ernst einsetzt. Sowohl derbe Worte (הידד ,פרט ,סרח), als auch feine Ironie (v 5b vgl. das spöttische לָהֶם und v 1bβ הֵם und die Gedankenverbindung zwischen 1bβ und 6b) dienen dieser Absicht, die in Gedanken und Wortspiel von v 7 einen unnachahmlichen Ausdruck sich verschafft. Diese Stimmung unterscheidet sich wesentlich von dem durchaus ernst gehaltenen Wehe 6, 1ff[2]. Gegenüber diesem nicht nur gedanklich und stimmungsmäßig, sondern auch äußerlich formal in sich geschlossenen Komplex von 6, 4—7 ist der Ernst des Gottesswortes in v 8 doppelt wirksam. Die besonders feierliche Einleitung soll gerade diesen Gegensatz zwischen dem spöttischen Ton in v 4—7 und dem furchtbaren Ernst von v 8 unterstreichen, sie ist also durchaus in der Sache begründet. Was bei den anderen Amosworten uns immer wieder entgegentrat, ist hier ebenfalls deutlich: Gedanke, Stimmung und Stilform bilden bei Amos ein organisches Ganzes, dessen Teile immer nur in Beziehung aufeinander richtig beurteilt werden können. Zu den einzelnen Stilformen ist noch folgendes zu bemerken: Im ersten Teil des Scheltworts (v 4) findet ausschließlich die Partizipialform Anwendung; sie wird im zweiten Teil (v 5 u. 6) ersetzt durch den Wechsel von Partizipium und Finalverbum, ein wirkungsvolles Gegenmittel gegen die Gefahr einer lähmenden Breite. Zugleich steuern die, jeden Vers des Scheltworts einleitenden Partizipia direkt auf das Endurteil in v 1bβ, wo der Profet offen heraussagt, worauf er bis dahin nur andeutungsweise angespielt hat. In dem Urteil, daß diese Leute wie Götter leben, ist also auch von der stilistischen Seite her der Hauptgedanke des Spruches zu erkennen. Auf diesem Grundgedanken ruht denn auch das Drohwort, wie die zurückgreifenden Ausdrücke ברא֫ש ,סרוחים v 7 גאון יעקוב v 8 zwingend beweisen. Der scharfe Gegensatz, in dem der wirkliche Gott zu diesen vermeintlichen Göttern steht, hat sich auch in dem Nominalsatz des Gottesworts v 8 einen adäquaten Ausdruck geschaffen: dem frivolen Treiben stellt Amos hier seinen Gott mit voller Wucht und Plastik des Stils gegenüber (אנכי מתעב),

[1] Nur bei IB fehlt das zusammenfassende Urteil, da es in 5, 12 schon vorweggenommen ist.

[2] Vgl. besonders die Rolle, die 6, 2 in diesem Zusammenhang spielt.

wieder ein enges Band zwischen Gedanken und Form. Nachdrücklich wird dieser Gedanke noch einmal unterstrichen, diesmal breiter mit verb. fin., dann erst folgt, wie fast immer, kurz und wuchtig, jeden Einwand ausschließend, das eigentliche Gerichtswort.

Gerade aus dem letzteren darf man wohl mit Nowack, Marti, Sellin (gegen Duhm) schließen, daß das Wort gegen die Vornehmen der Hauptstadt gerichtet und wohl auch in Samarien gesprochen ist. Über seinen religiösen Hintergrund läßt uns das Wort keinen Augenblick im Zweifel. Hier spricht der Profet es ganz unumwunden aus, worauf der Gegensatz zwischen Gott und Volk beruht, der nicht nur hier, sondern in fast allen Amosworten zum Ausdruck kommt: Der Hochmut Jakobs. Darin erkennt Amos die eigentliche Hybris, daß in diesem Hochmut der Mensch den Unterschied zwischen Gott und Mensch verwischt und sich selbst wie ein Gott fühlt im Hause Israel. Gewiß trifft das Scheltwort zunächst die luxuriöse Lebensführung der Vornehmen, aber das Wort vom Hochmut Jakobs steht für Amos doch auf breiterer Basis. Wie wir gesehen haben, sieht der Profet auch hinter dem Kultus und der national-religiösen Hoffnung der Volksreligion eine Geistesverfassung, in deren Mittelpunkt der Mensch steht mit seinen Ansprüchen, der Mensch, für den die Gottheit nur soweit in Betracht kommt, als sie jenen Ansprüchen dienstbar gemacht werden kann. Dieser Hochmut Jakobs ist die Grundhaltung des Menschen, der selbst etwas sein will, eine Haltung, wie sie auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens, der Religion und der Kultur, die Amos in seiner Profetie streift, zum Vorschein kommt. So faßt auch hier Amos anhand einer konkreten Beobachtung eines begrenzten Lebensausschnittes sein Urteil grundsätzlich zusammen und stellt dem um den wirklichen Gott unbekümmerten Hochmut Jakobs scharf den Gott gegenüber, wie er ihn in der Wirklichkeit sieht. Es ist auch hier nicht so, daß das Scheltwort lediglich aus der Entrüstung über die Auswüchse einer übersteigerten Kultur, oder aus dem Gefühl des Klassenhasses heraus geboren ist; in Wirklichkeit tritt jener Gegensatz zwischen dem Gott, wie Amos ihn aus eigenem Erleben kennt, und der Grundhaltung der Israeliten nicht erst an der Stelle des Spruches auf, wo die Antithese mit dem göttlichen Drohwort offenkundig einsetzt, sondern er durchzieht unsichtbar das gesamte Scheltwort, dessen Ironie ja nur auf dem Hintergrund der in v 8 ausgesprochenen Gottesauffassung möglich ist. Ist dieser Gegensatz einmal erkannt, so muß er unter dem Eindruck des lebendigen Gottes[1] mit

[1] Auch dieser Gedanke scheint in dem Schwur Jahwes „bei seinem Leben" ausgesprochen zu sein.

zwingender Logik die Vernichtung des Volkes[1] im Gefolge haben. Nur muß man dabei beachten, daß für Amos das primär Gegebene eben jener persönliche Eindruck des lebendigen Gottes ist, von dem er ausgeht, an dem er die Haltung seines Volkes mißt. Die Gewißheit des Gerichts fließt bei Amos aus der Gewißheit der Existenz und des Waltens eines lebendigen Gottes[2].

Überblick über die Komposition der Weherufe.

Was sich uns im Laufe der Einzeluntersuchung ergeben hat hinsichtlich der Struktur der einzelnen Bestandteile der Weherufe, sei hier noch einmal schematisch dargestellt:

		I A Wehe	I B	II A Wehe	II B	III A Wehe	III B
1	Scheltwort	5, 7. 10 Prof.wort part. u. verb. fin.	5 (12), 11a Gotteswort part. u. verb. fin. (11a) 2. pers.	5, 18a Prof.wort part.	5, 21—23 Gotteswort 2. pers.	6, 1a u. bα. 13 Prof.wort part.	6, 4—6a Prof.wort part. u. verb. fin.
2	Zusammenfassendes Urteil Selbstbesinnung d. Hörer Frage u. Vergleich	6, 12 Apostrophe Frage u. Gleichnis	(5, 12) Vorwegnahme des zusammenfassenden Urteils	5, 18b. 19 Apostrophe Frage u. Gleichnis	5, 25 Frage u. histor. Vergleich	6, 2 (3a) Apostrophe Frage u. zeitgeschichtl. Vergleich	6, 1bβ u. 6b 3. pers.
3	Schilderung der Gerichtsfolgen mit Rückblick auf d. Scheltwort	5, 11b	5, 16b c	6, 9—10	5, 24 u. 26	6, 3b u. 14b Gerichtsfolge nach d. göttl. Gerichtswort	6, 7
4	Göttl. Gerichtsursache	6, 11	5, 17b	(5, 20) zusammenfassendes Urteil	5, 27	6, 14a Gotteswort	6, 8 Gotteswort

[1] Daß nur die Vornehmen bestraft, die Armen aber gerettet würden (Sellin, Geschichte, 251), ist durch das Wort „die Stadt und was sie füllt" hier ausgeschlossen.

[2] Im übrigen vgl. die Erwägungen auf S. 204 ff, die auch für die gedankliche Struktur der anderen Weherufe entsprechende Geltung haben.

Aus dieser Zusammenstellung läßt sich die weitgehende Parallelität im Aufbau der Weherufe ohne weiteres erkennen. Zugleich treten aber auch die Unterschiede klar zutage. So ist z. B. bei IB das allgemeine Urteil gleich am Anfang in 5, 12 vorweggenommen, dann erst folgt in 5, 11a die Spezialisierung des Scheltworts; auch fehlt in diesem Stück die das Urteil der Hörer klärende Frage. Ebenso fällt IIA etwas aus dem Rahmen der anderen Sprüche heraus, insofern dieses Stück keine Gerichtsdrohung enthält, sondern an dessen Stelle in 5, 20 ein zusammenfassendes Urteil über den Tag Jahwes. Das hängt, wie wir gesehen haben, mit der Eigenart dieses Spruchs zusammen, der durch die Diskussion veranlaßt, eine Frage der religiösen Erkenntnis beantworten will.

Abgesehen davon wird die Ähnlichkeit in dem Aufbau der einzelnen Sprüche ohne Schwierigkeit aus der obigen Zusammenstellung abgelesen werden können, so daß darüber kein Zweifel bestehen kann, daß in ihrer ursprünglichen schriftlichen Fassung diese Ähnlichkeit mit ein Grund war, weshalb man diese Weherufe zusammengestellt hat. Über das Schema hinaus darf noch darauf hingewiesen werden, daß jeweils der zweite Teil des Weherufs (d. h. die mit B bezeichneten Stücke) gegenwärtig eng und ohne besondere Einleitung an den vorausgehenden Spruch angeschlossen ist, wohl dadurch veranlaßt, daß man in dem zu einem Weheruf vereinigten Spruch einen engeren Gedankenzusammenhang zum Ausdruck bringen wollte.

Allein die Übereinstimmung der Einzelteile kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Sprüche in der mündlichen Entstehung nicht schon zu der vorliegenden größeren Einheit zusammengeschlossen waren. Abgesehen von den schon erwähnten und aus der Tabelle erkennbaren Unterschieden, ist darauf zu verweisen, daß aller Wahrscheinlichkeit nach IIIA und B in Samarien, IIB — vielleicht auch IIA? — in Betel gesprochen sind, während bei IA und B der Ort ihrer Entstehung nicht mehr bestimmt werden kann. Dazu kommt, daß ganz verschiedene Themata zur Sprache kommen, die z. T. auch eine verschiedene Hörerschaft voraussetzen. Auch die Gerichtsvorstellung ist, wie man bei einer ursprünglichen mündlichen Einheit doch wohl erwarten dürfte, keineswegs einheitlich: IA redet vom Erdbeben, IB von der Pest, bei IIA ist es ungewiß, ob Pest oder Erdbeben, nur bei IIB, IIIA und B wird an Krieg und Verbannung gedacht. Schließlich ist auch der Wechsel von Profetenwort und Gotteswort, besonders bei dem Mangel entsprechender Überleitungen (5, 12. 21; 6, 4) kaum in einem einzigen Gedicht denkbar. Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß wir es bei den Weherufen nicht mit einem Gedicht, bestehend

aus drei Doppelstrophen, ähnlich wie 1, 3ff und 4, 6ff, zu tun haben, das sich aus einer einheitlichen Situation heraus erklären ließe, sondern mit einer sekundären Komposition ursprünglich getrennter Einzelsprüche zu einem dreifachen Wehe, das sich aus je zwei — wenn man das Wort nicht pressen will — Sinnstrophen zusammensetzt. Diese Komposition erfolgte wohl in der Absicht, die Sammlung der Amossprüche, die mit Kap. 6 ihr Ende erreicht, mit einer größeren Einheit schließen zu lassen, wie sie ja auch durch ein größeres Gedicht eingeleitet ist. Wahrscheinlich ist schon bei der ersten schriftlichen Aufzeichnung die zu fordernde Einleitung der jeweiligen zweiten Stücke der Weherufe (vor 5, 12; 5, 21; 6, 4) dem kombinatorischen Interesse zum Opfer gefallen, so daß man daraus den Schluß ziehen darf, daß diese Sammlung nicht direkt auf Amos selbst zurückzuführen ist; auch die mehr aus ästhetischem Bedürfnis erwachsene Absicht, die Spruchsammlung mit einem größeren Gedicht einzuleiten und ausklingen zu lassen, scheint nicht auf den Profeten selbst zurückzugehen. Wie dem auch sei, der Prozeß des engeren Zusammenschlusses der einzelnen Einheiten ging noch einen Schritt weiter, indem die Gerichtsworte, die ursprünglich im Rahmen der Einzelsprüche standen (I A 6, 11; II A 6, 9f; III A 6, 14), an das Ende gestellt wurden, so daß die Verbindung der Einzelteile bei jedem Weheruf sich noch enger gestaltete. Dieser Vorgang der Kombination ursprünglich getrennter Einheiten erklärt neben dem auf S. 195 erwähnten Gesichtspunkt die bisher unerklärte Erweiterung am Ende von Kap. 6[1]. So glauben wir noch die Motive und den Weg zu erkennen, der von dem mündlichen Spruch des Profeten bis zu der unmöglichen Gestalt des gegenwärtigen Textes geführt hat.

[1] Vgl. dazu noch unten Kap. VI.

II. Teil.

Das Werden des Amosbuches und sein Verhältnis zur Profetie.

Kapitel IV.

Die Visionsschrift.

Die Auslegung und Rekonstruktion der Weherufe mußte schon stark in die Frage hinübergreifen, der wir nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden, auf welche Weise aus der mündlichen Verkündigung des Profeten das Buch geworden ist, in dem seine Worte überliefert sind. Dabei wird neben dem Problem, das sich mit dem Hergang der schriftlichen Fixierung zu befassen hat, die andere Frage ihre Beantwortung finden müssen, ob die Veranlassung zum Reden für Amos zugleich auch die Veranlassung zum Schreiben gewesen ist[1], m. a. W. ob die Entstehung der Amosschrift einfach als die natürliche Fortsetzung seiner mündlichen Verkündigung anzusehen ist, oder ob die Motive, die zum Werden des Amosbuches geführt haben, andere sind als die der mündlichen Profetie.

Als Ausgangspunkt für die literaturgeschichtliche Frage hat natürlich das vorliegende Amosbuch zu dienen. Gegenüber der üblichen Einteilung des Buches in drei Abschnitte, von denen der erste das größere Einleitungsgedicht, der mittlere die Sprüche von Kap. 3—6, der letzte Kap. 7—9 umfassen soll, glaube ich an der schon in der Einzelauslegung zugrunde gelegten Zweiteilung des Buches in Sprüche Kap. 1—6 und Visionen Kap. 7—9 festhalten zu müssen[2]. Allerdings scheint der gegenwärtige Überlieferungszustand des zweiten Teils gegen das Recht zu sprechen, daß man einen scharfen Schnitt legt zwischen Visionen und Sprüche. Denn in die Visionen sind eine Reihe von Drohworten eingestreut, die sich formell und sachlich keineswegs von den Sprüchen in Kap. 1—6 wesentlich unterscheiden (7, 9; 8, 3; 8, 4—14;

[1] So Kuenen, Histor. krit. Einleitung in d. Bücher d. A.T. 1892 II, 344 u a.; vgl. Edghill, 69: Amos silenced in Israel speaks to the world.

[2] Vgl. Cornill, Einleitung in d. A.T.[7] 1913, 192; Baumann, 22; Rost a. a. O. 230 Anm. 4.

9, 8; 9, 9—10)[1]. Allein selbst von einem Verteidiger der Echtheit dieser Stücke wie Sellin wird zugegeben, daß wenigstens 8, 4—14 den Zusammenhang der Visionen empfindlich stört. Wir haben jedoch oben feststellen müssen, daß diese, den Aufbau störenden Verse nach Form und Inhalt nicht von Amos selbst stammen können, sondern als spätere Erweiterungen anzusehen sind. Was sie für das werdende Amosbuch zu bedeuten haben, wird noch zur Sprache kommen. Weiter hat sich uns ergeben, daß die Visionen unter sich sowohl hinsichtlich ihres Gedankengehaltes als auch ihres stilistisch-rhetorischen Aufbaus schon in der mündlichen Prägung miteinander verbunden gewesen sind[2]. Die enge Zusammengehörigkeit der Visionen gegenüber den Sprüchen kann angesichts ihrer einheitlichen Zielrichtung, die energisch auf die Erdbebenweissagung 9, 1ff zustrebt, und ihres direkten Zurückgehens auf Erlebnisse des Profeten, die in der Ichform gerade die persönliche Bedeutung der dort erwähnten Vorgänge für Amos selbst hervorhebt, nicht in Frage gestellt werden. Wenn auch, wie es sich im Verlauf der Untersuchung ergeben hat, bei den Sprüchen das in den Visionen vorliegende Erlebnis den unsichtbaren religiösen Hintergrund der Worte des Profeten bildet, so unterscheiden sich doch die Visionen von den Sprüchen dadurch, daß Amos in Kap. 7—9 von dem persönlichen Moment seiner Gewißheit in ganz anderer Weise redet als dort.

Dieser Unterschied zwischen Visionen und Sprüchen bedarf nun nicht nur von der formalen und sachlichen Seite her einer besonderen Beachtung, sondern scheint mir auch für den literargeschichtlichen Hergang der Entstehung des Profetenbuches von Bedeutung zu sein. Schon Hoffmann[3] hat darauf hingewiesen, daß „wer die Orakel in die jetzige Ordnung gebracht hat, einen Unterschied machte zwischen Offenbarungen, die nur gehört (Kap. 1—6), und solchen, die auch geschaut waren (Kap. 7—9)". So richtig der hier zugrundeliegende Gedanke sein mag, daß der Unterschied zwischen Visionen und Sprüchen bedeutsam für die gegenwärtige Form des Amosbuches ist, so kann ich doch das Urteil Hoffmanns nicht teilen. Denn die Einflechtung von Drohworten in den Visionsteil der Sammlung und besonders die Einreihung der Visionen hinter den Sprüchen ohne weiteren Übergang

[1] Über 7, 10—17 und 9, 11—15 s. u. S. 261 bzw. 283.

[2] Gegen Hölscher, Geschichte d. isr. jüd. Rel., 104, Anm. 3, der in den Visionen ein literarisches Kunstprodukt sieht. Auch die Beurteilung Baumanns, 14, die Visionen seien lediglich als schriftliche Rechtfertigung des Amos nach seiner Ausweisung aus Betel entstanden, sowie die Meinung Procksch, 87, Amos habe die Worte über die Visionen nicht verkündet, sondern nur für sich als Anhang an die Sprüche aufgezeichnet, läßt sich nicht halten angesichts der in der Analyse herausgestellten rhetorischen Form der Visionssprüche. [3] S. 87.

und Einleitung zeigt doch gerade das Gegenteil, daß nämlich zu der Zeit, als die jetzige Anordnung des Buches zustande kam, diese Empfindung für den Unterschied nicht mehr für die Buchgestalt ausschlaggebend gewesen sein kann. Von einem Sammler, der sich der Eigenart der Visionen voll bewußt war, müßte man weit eher erwarten, daß er die Visionen, wie es ähnlich bei Jeremia und Ezechiel, in gewissem Sinn auch bei der ersten Sammlung der Jesaiaworte, die mit Kap. 6 begann, der Fall ist, an den Anfang der Sammlung gestellt hätte, was nach der oben erkannten Datierung der Visionserlebnisse zeitlich und sachlich das Gegebene gewesen wäre. So stellt denn auch Edghill in seinem Rekonstruktionsversuch des ursprünglichen Amosbuches mit Recht die Visionen an den Anfang. Auf alle Fälle muß die Stellung der Visionen im heutigen Buch befremden. Daß man diesem höchst merkwürdigen Umstand nicht weiter nachgegangen ist, hat vielfach seinen Grund in der irrtümlichen, durch die Interpolation von 7, 10—17 hervorgerufenen Meinung, daß die Visionen, oder doch wenigstens die letzte von ihnen, am Ende der Wirksamkeit des Amos in Betel erlebt sei[1]. Da die einzige Auskunft, die diesen Umstand erklären könnte, Amos habe die Visionen gar nicht mündlich verkündigt, sondern erst nachträglich für sich (Procksch) oder andere (Hölscher, Baumann) aufgezeichnet, ebenfalls nicht stichhält (s. o.), muß zunächst festgestellt werden: Die Stellung der Visionen hinter den Sprüchen beweist, daß die Aufzeichnung der Visionen und der Sprüche nicht gleichzeitig und aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht durch ein und dieselbe Hand erfolgt ist. Denn, sieht man in Amos den Verfasser des ganzen Buches, dann wäre es nicht zu verstehen, weshalb er das, was für ihn die Hauptsache seiner Profetie war und seiner Wirksamkeit zeitlich vorausging, was er am Anfang seiner profetischen Tätigkeit verkündet hat, nun in seinem Buch an das Ende stellt; nimmt man dagegen an, daß das Buch erst von späterer Hand herausgegeben sei, dann wäre ebenso befremdlich, daß die Visionen nicht nach Analogie anderer Profetenschriften an den Anfang genommen worden sind. Die Tatsache, daß sie ohne weitere Verknüpfung den Sprüchen angehängt sind, zeigt, daß diese unnatürliche Verbindung und Stellung erst sekundärer Natur ist und nicht schon durch die Hand des ersten Sammlers vollzogen sein kann. Liegt die Abfassung der Visionen und der Sprüche zeitlich auseinander, so bleibt die natürlichste Annahme, daß eines von beiden oder beides, Visionen und Sprüche unabhängig voneinander einmal eine Sonderexistenz in der

[1] S. o. S. 42. 74.

schriftlichen Überlieferung geführt haben, ehe sie in ihre jetzige Aufeinanderfolge gebracht wurden. Um das Ergebnis, das sich hier schon nahelegt, vorwegzunehmen, sei so viel gesagt, daß zunächst die Visionen für sich aufgeschrieben wurden, dann — von anderer Hand — die Sprüche Kap. 1—6 und 7, 10—17, und daß diese beiden Sammlungen eine Zeit lang für sich getrennt existiert haben und erst in späterer Zeit zu dem heutigen Amosbuch vereinigt worden sind. Für die Berechtigung dieser, von den bisherigen Erklärungen des literargeschichtlichen Vorgangs abweichenden These [1] gilt es nun den Nachweis zu führen. Wir wollen versuchen, von vier verschiedenen Ausgangspunkten her die Sonderexistenz der Visionsschrift wahrscheinlich zu machen.

1. Die Überschrift des Amosbuches.

Diese ist in mehr als einer Beziehung bemerkenswert gegenüber den Überschriften anderer Profetenbücher. Eigentlich ist nur die Zeitangabe nach den regierenden Königen das, was sie mit jenen wirklich gemeinsam hat. In allem Übrigen unterscheidet sie sich mehr oder weniger von den anderen Überschriften. Das sollte zur Warnung dienen, nicht voreilig diese Überschriften als das Produkt späterer gleichformender Redaktion der Profetenbücher anzusehen. Amos 1, 1 enthält nebeneinander recht ungleichwertige Angaben. Wir haben zu unterscheiden zwischen solchen, die aus dem Bestand der Profetie selbst zu entnehmen sind — diese könnten an sich recht spät sein, sie müssen es aber nicht —, und solchen, zu denen das Buch keine Handhabe bietet, die also — wir haben keinen Grund zur gegenteiligen Annahme — direkt bis in die Zeit des Amos hinaufreichen müssen. Zu der ersten Art gehört der erste Relativsatz „der zu den Schafhirten gehörte“ [2]; sein Inhalt ist aus 7, 14 ohne weiteres zu entnehmen [3]. Aus der gleichen Perikope konnte man auch die Datierung nach den Königen unschwer erkennen und die gleichzeitige Regierung des Ussia errechnen. Diese beiden Angaben stehen also in direkter Verbindung mit dem Abschnitt 7, 10—17. Wir werden dies für später festhalten müssen.

[1] Der Gedanke der Sonderexistenz der Visionen wird flüchtig gestreift von Caspari, 715, jetzt auch von Rost a. a. O., ohne allerdings näher begründet zu werden.

[2] Es wird sich sogleich zeigen, daß man den Ausdruck „von Tekoa“ besser nicht zu diesem Relativsatz nimmt; gegen Procksch, Guthe, Gressmann.

[3] Auch 7, 16 ist mit LXX נקד zu lesen gegen H. Schmidt, Buddefestschr. 159 ff, Köhler, L. Dürr, 167 Anm. 49. Die Verlegenheit der LXX gegenüber dem Wort in 1, 1, trotzdem sie es 7, 14 zu kennen scheint, liegt in dem Mißverständnis begründet, daß der griechische Übersetzer das Wort in 1, 1 als Ortsnamen auffaßte. nicht, wie Köhler meint, in der tatsächlichen Unkenntnis des Wortes נקד.

Anders verhält es sich mit der Ortsangabe מִתְּקוֹעַ und der merkwürdigen Zeitbestimmung „zwei Jahre vor dem Erdbeben". Sie sind unerfindlich und gehen bis in die Zeit des Amos selbst zurück, zumal die Zeitangabe nur für die Zeitgenossen, denen jenes Erdbeben noch ein aktuelles Ereignis war, Interesse hatte.

Diese Feststellung gewinnt an Bedeutung, wenn wir sie zusammenhalten mit der stilistischen Analyse der Überschrift. Der gegenwärtige Wortlaut ist bedenkliches Hebräisch. Der doppelte Relativsatz, wobei der zweite über den ersten zurückgreift, ist schon längst als störend empfunden worden. Auch das Wort „aus Tekoa" steht im jetzigen Text an unmöglicher Stelle. Wenn es, wie MT will, die nähere Bestimmung zu נקדים sein sollte, dann wäre doch der st. cstr. נקדי תקוע die gegebene Ausdrucksweise[1]; die Form מתקוע gibt doch nur dann, sprachlich einwandfrei, einen Sinn, wenn man es an עמוס anschließt, wo es denselben Zweck erfüllt wie der sonst meist beigefügte Vatername; nach hebräischem Sprachgebrauch ist dies bei dem neu eingeführten Namen Amos, fast eine Notwendigkeit. Zu „Amos aus Tekoa" vgl. man „Ibzan aus Betlehem" (Ri 12, 8)[2].

Eine weitere Schwierigkeit bietet die doppelte Zeitbestimmung. Die erste nach den regierenden Königen ist für Zeitgenossen vollständig überflüssig; dagegen ist die zweite, nach dem Erdbeben orientierte, nur für die Zeitgenossen bestimmt, die das Erdbeben erlebt haben, muß also nicht lange nach dem Erdbeben, von dem sie redet, geschrieben sein, da die Bezeichnung „das Erdbeben" bei der Häufigkeit tektonischer Beben in Palästina nicht allzulange seinen unmißverständlichen Sinn behalten haben konnte; schon bei dem folgenden Erdbeben mußte eine derartige Zeitbestimmung bedeutungslos werden. Diese stilistischen Beobachtungen führen notwendig zu dem Schluß, daß die Überschrift aus heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Dabei ist das Interesse des ersten Relativsatzes „der zu den Schafhirten gehörte", wie auch die Datierung der Profetie nach den Königen von Juda und Israel rein historisch-biographisch orientiert und schaut in beiden Aussagen, nicht nur mit dem היה[3] von einer späteren Zeit auf Amos als einen Gewesenen zurück[4]. Dagegen enthalten sämtliche anderen Angaben, auch die noch nicht besprochenen, Dinge, die zu der Profetie selbst in sachlicher Beziehung stehen, m.

[1] Gegen Wellhausen, Procksch, Guthe, Gressmann.

[2] Zu „Amos" gestellt wird der Ausdruck „aus Tekoa" von Nowack, Marti, H. Schmidt, Sellin u. a. [3] So Wellhausen u. a.

[4] Auch die Datierung an den Königen dient dem Zweck, der Profetie ihren historischen Platz zu sichern.

a. W. die für das Verständnis des Amosbuches erforderlich sind[1]. Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß die Überschrift einen Bestandteil aus der Zeit des Amos enthält, der mit seiner Profetie in notwendiger Verbindung steht und die Worte umfaßt: „die Worte des Amos aus Tekoa, welcher Gesichte hatte über Israel zwei Jahre vor dem Erdbeben"; daneben steht aber ein zweiter Teil, der sich erst aus der Zeit nach dem Tode des Profeten erklären läßt.

Wir fassen zunächst den ersten ins Auge. Wenn es richtig ist, daß dieser Teil zum Verständnis der Profetie des Amos notwendig ist (s. u.), dann sehe ich nicht ein, weshalb er nicht von Amos selbst stammen könnte, vorausgesetzt natürlich, daß Amos seine Schrift, oder wenigstens einen Teil davon selbst verfaßt hat.

Eine andere Frage ist allerdings die, ob dieser ältere Teil der Überschrift dann das gesamte Amosbuch eingeleitet hat, wie es jetzt der Fall ist, oder ob, wie es bei Jes 1, 1 — vielleicht auch bei Mi 1, 1 und Jer 1, 1 — möglich ist, er ursprünglich als Überschrift einer Einzelveröffentlichung des Amos gedient hat. Für diese letztere Annahme scheinen mir folgende Erwägungen zu sprechen:

Meist pflegt man den zweiten Relativsatz als nähere Bestimmung zu „Worte des Amos" zu nehmen und gibt ihn wieder: „welche er schaute über Israel". Man erklärt dabei die immerhin nicht unauffällige Wendung „Worte schauen" als theologische Ausdrucksweise einer späteren Zeit für den Gedanken der profetischen Inspiration[2]. Gegen den Gedanken an sich ist nichts einzuwenden; aber seine Anwendung auf Am 1, 1 ist nicht möglich. Sowohl nach Analogie anderer Profetenschriften, als auch aus der Sache selbst müßte dann am Anfang unbedingt דברי יהוה oder noch besser דְּבַר יהוה stehen, denn was „geschaut" wird, sind eben nicht Worte des Amos, sondern Worte Jahwes. Will man den Relativsatz auf דברי beziehen, dann müßte er etwa gelautet haben הדברים אשר חזה עמוס[3]. Darum ist die andere Möglichkeit, das Beziehungswort, auf das der Relativsatz zurückgreift, in עמוס zu sehen und den Satz zu übersetzen „welcher (Gesichte) schaute", die einzige, die grammatisch richtig und sinngemäß ist[4].

---

[1] Zum Einzelnen s. u. [2] Vgl. Marti u. a.; Lindblom will darin ein besonderes Merkmal der Revelationsliteratur erkennen.

[3] Eine ähnliche Konstruktion findet sich Hab 1, 1.

[4] Budde, Wellhausenfestschr., 76 ff will den Satz wiedergeben: die Begebenheiten mit Amos, welcher Gesichte schaute . . . und darin die Einführung einer biographischen Perikope sehen, die enthielt, was über das Leben und Wirken des Profeten wissenswert war, und wenigstens bruchstückhaft noch in 7, 10—17 enthalten sei. Dazu weiter unten.

Stellen wir uns dieses Wort in der Überschrift zum gesamten Amosbuch vor, dann erhebt sich sofort die Frage, was soll diese Betonung der Visionen, die im Buch selbst unter dem Übergewicht der Sprüche zurücktreten? Die Sache ändert sich in dem Augenblick, wo wir versuchen, was das Gegebene ist, die Überschrift wirklich in Beziehung zu setzen zu dem, was in dem Buch, das sie einleitet, stand, m. a. W. diesen Satz als zu der Sonderüberschrift vor den Visionen zu fassen. Nur so hat dieser Titel einen Sinn, daß auf ihn die Worte folgen, die Amos über seine Gesichte gegen Israel verkündigt hat[1]. Dieser Teil der Überschrift kann also ursprünglich nicht als Einleitung zu dem großen Gedicht 1, 3ff gemeint gewesen sein, sowohl das חזה als auch das „gegen Israel“[2] erheben dagegen Einspruch. Wird damit nahegelegt, die Überschrift als ursprüngliche Einleitung der Visionen zu denken, so liegt darin der Beweis beschlossen, daß diese einst eine Sonderexistenz geführt haben müssen.

Dazu kommt ein Weiteres. Wie wir gesehen haben, steht die Datierung nach dem Erdbeben mit dem Inhalt des Stückes, dem sie vorausgeht, in irgendeiner engen Beziehung. Da liegt es doch am nächsten, daß sie einem Wort des Profeten vorgesetzt wurde, das auf eine Erdbebenweissagung hinauslief. Das kann aber nicht die Gesamtheit der gegenwärtig vorliegenden Amosworte gewesen sein, denn diese reden ebenso häufig von kommendem Kriegsunglück, Verbannung, Schwerttod, vielleicht auch von Pest. Daß man, worauf Sellin hinweist, im Volksmund derartige Datierungen gebraucht hat, kann allein die merkwürdige Tatsache, daß hier eine solche Datierung im Titel eines Schriftstückes erscheint, nicht hinreichend erklären, wenn nicht das Schriftstück selbst den Anlaß dazu bot, d. h. sich irgendwie mit dem Erdbeben befaßte. Das kann man streng genommen von dem gesamten Amosbuch nicht behaupten; diese Schwierigkeit hat auch Sellin bemerkt und sie mit der Auskunft zu umgehen versucht, die Überschrift müsse zu einer Zeit geschrieben sein, als man noch nichts tiefergreifendes erlebt hatte, also vor dem Tod Sacharjas (734), oder dem Untergang des Nordreiches[3]. Wesentlich einfacher und klarer wird die Sache aber erst, wenn das Erdbeben der Überschrift dasselbe ist, was in dem dieser Überschrift folgenden Schriftstück als die Katastrophe

---

[1] Auch für Jes 1, 1 (2, 1) wird Ähnliches zu gelten haben, daß die Überschrift, wie Budde, ZAW 1919/20, 58 annimmt, ursprünglich vor der mit Kap. 6 beginnenden Sonderausgabe in Beziehung zu der Berufungsvision stand.

[2] Daß die Fremdvölkerorakel sich schwer unter den Begriff „gegen Israel“ subsummieren lassen, hat schon Caspari, 706 bemerkt.

[3] Vgl. auch Caspari, 707; Lindblom, 67.

(vgl. הָרַעַשׁ) vorausgesagt war, m. a. W. wenn die Überschrift vor einer Einzelveröffentlichung einer Erdbebenweissagung gestanden hat. Das einzige Stück der Amosworte, das hierfür in Frage kommt, sind die Visionen. Von den Sprüchen des Amos, die auf eine Erdbebenweissagung hinauslaufen, scheiden 3, 12—15 und 4, 6—12 wegen ihrer Kürze von vorneherein für diesen Zweck aus; aber auch das größere einleitende Gedicht 1, 3—2, 16 kann, wie sich uns oben ergeben hat, nicht jene Sonderveröffentlichung gewesen sein; es bleiben also nur die Visionen übrig, die tatsächlich in einer Erdbebenweissagung gipfeln und durch weitere Fäden mit der Überschrift verknüpft sind. Erst unter dieser Voraussetzung, daß die Datierung nach dem Erdbeben ursprünglich als Einleitung zu den Visionen gedacht war, wird die Berechtigung zu dieser auffallenden Zeitbestimmung „zwei Jahre vor dem Erdbeben" völlig evident. Nimmt man hinzu, was schon Budde[1] gesehen hat, daß die Visionen in ihrer gegenwärtigen Form vor sich eine Überschrift fordern, so muß man im Blick auf die enge Beziehung zwischen Überschrift und Inhalt, die durch den Relativsatz und die Zeitbestimmung gegeben ist, zu dem Ergebnis kommen, daß der besprochene Bestandteil der Überschrift des Amosbuches ursprünglich nicht als Sammelüberschrift zu dem gesamten Buch gedacht war, sondern als der Titel, mit dem die Visionen als Sonderschrift aller Wahrscheinlichkeit nach von Amos selbst herausgegeben worden sind[2]. Erst die verhältnismäßig spät erfolgte Zusammenstellung der Visionen mit den Sprüchen, die die auffällige Stellung der Visionen im Amosbuch erklärt, hat dann dazu geführt, daß der Kompilator diesen Sondertitel an die Spitze des ganzen Buches gestellt und die die weiteren Angaben, die wir in 1, 1 vorfinden, hineingearbeitet hat. Dieser Verlust ihrer einstigen Überschrift macht auch erst recht verständlich, warum die Visionen gegenwärtig mit einem unvermittelten Einsatz beginnen.

2. Die Zusätze innerhalb der Visionen (7, 9; 8, 3; 8, 4—14; 9. 8. 9—10).

Für die Sonderexistenz der Visionsschrift sprechen weiter die Zusätze, die gegenwärtig innerhalb der Kap. 7—9 eingestreut sind. Für den Einzelnachweis, daß wir es in 7, 9; 8, 3. 4—14; 9, 8. 9f mit späteren

[1] Wellhausenfestschr., 66.

[2] Die Behauptung Königs (Der Offenbarungsbegriff d. A.T. 1882 II, 29ff. 72f), daß חזה nie von den Schriftprofeten für die Visionen gebraucht sei, um darin den Unterschied der Wahrnehmungstätigkeit bei sich selbst und den Volksprofeten zu kennzeichnen (vgl. auch Sellin, Profetismus, 244 Anm. 1), hat Hänel, 11ff widerlegt.

Erweiterungen zu tun haben, die nicht von dem Profeten selbst stammen, sei auf die Analyse der Visionen verwiesen. Hier handelt es sich zunächst darum, das Ganze überblickend, die Eigenart dieser Zusätze zu erkennen. Obwohl, rein literarisch betrachtet, sämtliche genannten Stücke das Eine gemeinsam haben, daß sie auf bereits vorliegende Amosworte zurückgreifen und diese mehr oder weniger variieren, dürfte doch unter literargeschichtlichem Gesichtspunkt unterschieden werden zwischen den in 9, 8. 9f enthaltenen Weiterungen und den übrigen.

9, 8. 9f sind aufgrund einer Auseinandersetzung mit den Amosworten entstanden. Wahrscheinlich hat die Tatsache, daß das zwei Jahre nach dem Auftreten des Amos erfolgte Erdbeben nicht die völlige Vernichtung Israels herbeigeführt hat, den Zweifel an der Echtheit der Amosprofetie hervorgerufen. Demgegenüber vertritt 9, 8 die Meinung, daß nur das „sündige Königtum", nicht aber das ganze Haus Jakob dem göttlichen Gericht verfallen sei. Wir haben es bei dieser Berichtigung der Aussagen des Amos mit eigentlicher Epexegese zu tun, die Unklarheiten und Zweifel beseitigen will, gewiß in der Meinung, für den Profeten eine Lanze zu brechen. Obgleich nun 9, 9f dieser Einschränkung der Amosworte sich sachlich mit aller Energie entgegenstemmt, steht dieser Zusatz hinsichtlich seiner Veranlassung und seines Ziels doch auf der gleichen Ebene wie 9, 8. Er hat ebenfalls eine polemische Front gegen den Einwand des Leichtsinns, man habe nichts mehr zu fürchten, da ja das Erdbeben glücklich überstanden sei; dagegen wird der ganze wuchtige Ernst der Amosworte wieder aufgerichtet durch die Feststellung, daß, was vom Erdbeben verschont ist, dem Schwert verfalle. Also auch hier wirkliche Epexegese aufgrund der als bekannt vorausgesetzten Worte des Profeten. Darum sind diese Zusätze folgerichtig am Ende der echten Amosworte angehängt.

Anders liegen die Dinge bei **7, 9; 8, 3. 4—14.** Neben ihrer auffallenden Stellung innerhalb der Visionen muß das Fehlen einer polemischen Einstellung oder aufklärenden Absicht bei diesen Zusätzen beachtet werden. Die Veranlassung zu ihrer Entstehung hat nicht etwa die Auseinandersetzung mit der Amosprofetie gegeben, sie sind also keine eigentliche Epexegese, sondern sie tragen den Charakter von Auffüllungen, die dem Gefühl entsprungen sind, daß in den Visionen nicht alles enthalten ist, was man von Amosworten wußte. Es sind neben einem Scheltwort (8, 4—6) mindestens sechs Gerichtsschilderungen (7, 9; 8, 3; 8, 8 (9, 5); 8, 9f; 8, 11f; 8, 13f), die in den Rahmen der Visionen eingeschaltet wurden. Die ihnen innewohnende Tendenz, aus dem, was von anderen Amossprüchen bekannt war, hier empfundene Lücken auszufüllen, wird man nicht von der Hand weisen können,

wenn man die starken formellen und sachlichen Anlehnungen an die Amossprüche ins Auge faßt, die uns in diesen Zusätzen auf Schritt und Tritt begegnen.

In 7, 9[1] lehnt sich der Gedanke der Zerstörung der Heiligtümer an das Wort des Amos über das Schicksal von Betel, Gilgal und Beerseba 5, 4f an; vielleicht blickt auch das Verbum חרב auf 4, 9 zurück[2]. Das Wort über den Schwerttod des Hauses Jerobeams klingt wie eine nachträgliche Korrektur von 7, 11, die den Tod des Sohnes Jerobeams im Auge hat.

8, 3[3] ist zwar heillos verderbt, läßt aber immerhin noch die Ähnlichkeit mit dem Weheruf I B 5, 16, vielleicht auch 5, 1 ff[4] erkennen; היכל = Königspalast ist wohl durch den Gedanken an das Haus Jerobeams veranlaßt; das letzte Wort הם zeigt deutlich, daß der Verfasser bei der Schilderung des Tages Jahwes („an jenem Tage") auch an das grandiose Bild von 6, 9f gedacht hat[5]. Sind diese Beobachtungen richtig, so kann man ihnen entnehmen, daß der Interpolator die schriftliche Zusammenstellung der Amossprüche gekannt hat (s. u.).

In 8, 4—7 kehrt, wie schon festgestellt wurde[6], die Form von 4, 1—3 wieder. Der Sache nach ist der Spruch mit Ausnahme von v 5, für den in den Amossprüchen keine Analogie zu finden ist, identisch mit dem Scheltwort 2, 6ff; 8, 6 ist fast wörtlich aus 2, 6 übernommen. Auch der Ausdruck „Stolz Jakobs" scheint aus 6, 8 herzurühren, vielleicht durch die Ähnlichkeit der Einführungsformel „geschworen hat Jahwe" bedingt.

8, 8 (9, 5)[7] setzt eine Erdbebenweissagung voraus; aller Wahrscheinlichkeit nach hat hier der Verfasser wegen des אבל den ersten Weheruf im Auge, der in seinem ersten Teil die Erdbebenweissagung enthält (6, 11) und im zweiten Teil das Bild der Trauer bringt (5, 16f). Auch hier ergibt sich, daß der Interpolator schon die schriftliche Zusammenfassung dieser beiden Teile des Weherufs gekannt hat[8].

Bei 8, 9f[9] ist keine Frage, daß der Spruch vom Tag Jahwes 5, 18ff Pate gestanden hat. Die metaphorischen Ausdrücke des echten Spruches „Licht" und „Finsternis" sind hier in die Wirklichkeit übertragen. Interessant ist auch hier wieder die Beobachtung, wie in 8, 10 die Erwähnung der Feste und Lieder abermals den schriftlichen Zu-

---

[1] Vgl. oben S. 18f. [2] Vgl. oben S. 169. [3] Vgl. oben S. 24f.

[4] Dann wäre hier ein Hinweis, daß 5, 11ff ursprünglich vor den Weherufen stand; vgl. S. 165 und unten Kap. V.

[5] Darin glaube ich eine weitere Stütze der auf S. 214f vorgeschlagenen Einordnung von 6, 9f in den Spruch vom Tage Jahwes zu erkennen.

[6] S. 27ff. [7] Vgl. S. 30ff. [8] Vgl. S. 247f. [9] Vgl. S. 32ff.

sammenhang des Spruches vom Tage Jahwes und des Wortes gegen den Festkult also II A 5, 18 ff und II B 5, 21 ff [1] voraussetzt; desgleichen erscheinen hier die Motive der beiden Teile des ersten Wehe „Umkehrung und Trauer“ [2] als Stütze für die eben genannte Feststellung; zu den übrigen Entlehnungen aus den Sprüchen des Amos sei auf S. 26 ff verwiesen.

Für **8, 11 f** hat sich uns ergeben [3], daß sowohl sachlich wie auch formell starke Anlehnungen an das Gedicht von der Verstockung Israels 4, 6 ff zu konstatieren sind. Das Motiv des Suchens nach Jahwes Wort hat sich sehr wahrscheinlich aus der Kombination des Kehrverses jenes Gedichts „und ihr habt euch nicht zu mir bekehrt“ und der Aufforderung von 5, 4 „suchet mich und lebet“ ergeben, wodurch die schon von Baumann geäußerte Vermutung, daß in der schriftlichen Komposition 5, 4 f an 4, 6 ff angeschlossen war, an Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Auch **8, 13 f** [4] steht in Beziehung zu 4, 6 ff. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Grundgedanke des Götzendienstes ebenfalls durch spätere Umdeutung des Kehrverses von 4, 6 ff entstanden ist, den der Verfasser auf gegenwärtige Mißstände bezogen hat. Eine Anspielung auf das Bildwort der gefallenen Jungfrau 5, 1 ff ist unverkennbar zum Ausdruck gebracht in dem letzten Satz von 8, 14 „sie fallen und stehen nicht wieder auf“.

Die stilistische und gedankliche Analyse der genannten Worte hat gezeigt, daß sie Unebenheiten aufweisen, die sie gegenüber den geschlossenen und konkreten Amosworten deutlich abgrenzen. Derartige Inkonzinnitäten, die der Auslegung genug Schwierigkeiten bereitet haben, sind nur damit zu erklären, daß der Verfasser dieser Einschübe nicht eigenen Stoff bietet, mit dem er frei schalten und walten kann, sondern daß er sich gebunden fühlt an Vorlagen, die er seinem eigenen Verständnis entsprechend verwertet. Da, wie wir soeben aus mehr als einer Beobachtung feststellen konnten, der Interpolator die schriftliche Komposition der Amossprüche gekannt haben muß, sind die Abweichungen und Umdeutungen der echten Amosworte nur so zu verstehen, daß er nicht aus der schriftlichen Vorlage direkt abschrieb, sondern die Amossprüche nach dem Gedächtnis verwendet hat; sie sind also durch seine Auffassung hindurchgegangen. Typisch für diese Geistesart, die uns bei der Spruchsammlung ebenfalls begegnen wird, ist das Bestreben, die Einzelsprüche aus ihrer ursprünglichen Isolierung

[1] Vgl. S. 221. [2] Vgl. S. 196 ff, besonders 199 und 210.
[3] Vgl. S. 35 ff. [4] Vgl. S. 38 ff.

zu befreien und sie in größeren Zusammenhängen zu sehen, eine Art Systematik, die immer das Merkmal nachprofetischer Epigonen ist.

Die hier gehäuften Gerichtsworte — vgl. die Einführungen mit „an jenem Tage“ 8, 3. 9. 13 und ימים באים 8, 11 — lassen es außer Frage erscheinen, daß wir es hier mit Auffüllungen zu tun haben und nicht mit einer nachträglichen Epexegese der etwa unklar gebliebenen Visionssprüche. In diesem Fall müßte man die Zusätze, wie es bei der Epexegese in 9, 8 ff tatsächlich zutrifft, nicht innerhalb, sondern nach den Visionen erwarten. Eine solche Auffüllung der Visionen aus den dem Schreiber der Zusätze bekannten Amossprüchen ist eigentlich nur denkbar, wenn diese Sprüche nicht unmittelbar in demselben Buch schon vorausgegangen sind, d. h. wenn Visionen und Sprüche als zwei verschiedene Schriftstücke getrennt existierten, so daß der Schreiber das Bedürfnis empfand, das ihm vorliegende Visionsblatt zu ergänzen aus dem, was ihm sonst von den Aussprüchen des Profeten bekannt war. Hier liegt die eigentliche Entstehungsursache für die Zusätze [1].

Daß sie hinter der dritten und vierten Vision Platz gefunden haben, dazu mag, wie erwähnt, die andeutende Art dieser beiden Visionen die Veranlassung gegeben haben; aber dieser Anlaß, der dazu geführt hat, daß die Zusätze gerade an dieser Stelle und nicht irgendwo anders eingefügt wurden, ist nicht zu verwechseln mit jenem Motiv der Auffüllung, dem die Zusätze ihre Existenz überhaupt verdanken.

Zu gleichem Resultat kann eine andere Beobachtung führen. Die Sprüche, die der Interpolator für seine Zusätze berücksichtigt hat, sind fast alle solche, die mit einer Erdbebenweissagung endigen (2, 6 ff; 4, 6 ff; Wehe I A) oder doch in der nächsten Umgebung einer solchen stehen. Das Auswahlsprinzip für die Zusätze scheint demnach irgendwie mit der Beziehung der Sprüche, die hier Verwendung fanden, zum Erdbeben zusammenzuhängen. Diese Vermutung führt ihrerseits wieder zu der Annahme, daß die auf eine Erdbebenweissagung hinauslaufende Visionsreihe dem Verfasser als Sondereinheit vorgelegen hat, die er aus der, davon getrennt überlieferten, Spruchsammlung passend ergänzen wollte.

---

[1] Caspari, 715 scheint in seiner flüchtigen Bemerkung diesen Gedanken streifen zu wollen. — Gegen die Auskunft von Sievers, 42 f, solche Zusätze seien Variationen über dasselbe Thema vom Profeten selbst herrührend, spricht das Ergebnis unserer Analyse (S. 26—40), daß Stil und Inhalt der Zusätze nichts von der Eigenart des Amos verrät, und auch die dabei immer noch unerklärt bleibende Stellung zwischen den Visionen.

3. Der biographische Abschnitt 7, 10—17.

Nicht unwichtig für die Frage der Entstehung des Amosbuches ist die Beurteilung des Stückes 7, 10—17 [1]. Die Kritik ist sich darüber einig, daß die Erzählung Glaubwürdiges berichtet [2], und die Annahme ist nicht unbegründet, daß die Einzelheiten direkt oder indirekt auf Amos selbst zurückgehen. Der Stil und Geist des Amos verrät sich noch deutlich genug in den Profetenworten v 14—17. Hier sei nur auf die Antithese v 16f „du — Jahwe“ [3] hingewiesen, aus der man erkennen kann, daß nicht persönliche Kränkung, sondern die innere Empörung gegen einen Menschen, der es wagt, dem Walten der Gottheit in die Arme zu fallen, die scharfe Entgegnung des Profeten veranlaßt hat, in der er Gottes Macht der Gewalt menschlicher Obrigkeit gegenüberstellt. Textlich ist das Stück gut erhalten, nur wird man trotz H. Schmidt und Köhler in v 14 statt בקר mit LXX נקד zu lesen haben und v 15 עַל statt אֶל. Stärker ist die Meinungsverschiedenheit über die Frage nach dem Zweck des Abschnittes. Die Diskussion bewegt sich zwischen zwei Extremen. Die eine Auffassung, in neuerer Zeit von Lindblom [4] und Rost [5] vertreten, ist die, daß, was in 7, 10—17 über den Profeten zu lesen ist, nur die Aufgabe habe, als Einleitung für die darin enthaltenen Gottessprüche zu fungieren; die andere, von Riedel, Winter, Duhm, Budde [6] vorgetragen, glaubt den Abschnitt als Stück einer Amosbiographie beurteilen zu müssen, die ursprünglich alle interessierenden Angaben über das Leben des Profeten enthalten habe. Zur ersten Auffassung ist zu sagen, daß wir nirgends sonst im Amosbuch, selbst nicht bei den in ihrer Isolierung leicht mißverständlichen Diskussionsworten, einen derartigen Rahmen als Einleitung eines Profetenwortes feststellen können; ferner, für eine Einleitung des Gotteswortes in v 17 oder, wenn man noch weiter greifen wollte, sämtlicher Profetenworte in v 14—17 ist die Anzeige des Amazja beim König v 10f vollkommen überflüssig. Diese Anzeige bildet in Wirklichkeit den wuchtigen Hintergrund und damit die eigentliche Triebkraft zu der Ausweisung des Profeten. Der Blick des Stückes ist somit auf das Ende der Wirksamkeit des Amos gerichtet, und die Ausweisung aus Betel spielt daher mindestens eine ebenso wichtige

[1] 7, 9 eignet sich nicht als Einleitung zu diesem Abschnitt, trotz innerer Beziehung; gegen Procksch, Winter.

[2] Nur Winckler, Geschichte Israels I 1895, 91 hält die Erzählung für erfunden.

[3] Die Einleitung von v 16 ist mit Baumann, Budde u. a. als verfrühte Einführung des Gottesworts zu streichen.

[4] S. 90ff.

[5] a. a. O., 231.

[6] Wellhausenfestschr., 65ff.

Rolle wie das Interesse an der Erhaltung der Profetenworte. Ein gewisses biographisches Interesse läßt sich also dem Abschnitt nicht absprechen; allerdings — dies richtet sich gegen das andere Extrem — beschränkt sich dieses Interesse nur auf das Ende der Wirksamkeit des Amos. Denn der Text erfordert nirgends eine Ergänzung durch weitere biographische Einzelheiten, weder am Anfang, noch am Ende. Wir dürfen hier nicht den Maßstab anlegen, mit dem wir die Geschlossenheit einer modernen Erzählung messen; für den orientalischen Leser war, wie Köhler mit Recht bemerkt, der Ausgang der Geschichte ohne weiteres klar: Amos mußte dem Befehl des Priesters, hinter dem, wie die Erzählung ja ausdrücklich hervorhebt, die königliche Autorität stand, Folge leisten[1]. Es ist also beides in dem Abschnitt vereinigt: das Interesse an der Erhaltung des Profetenwortes und das Interesse am Ausgang der profetischen Wirksamkeit des Amos. Gerade dieser Abschluß seiner profetischen Tätigkeit ist sowohl an sich, als auch nach der Art, wie er vor sich ging, nicht gerade etwas Alltägliches, so daß er wohl wert war, im Rahmen der Profetie des Amos Erwähnung zu finden. Ich glaube, um, was im folgenden erst einer näheren Begründung bedarf, hier vorwegzunehmen, daß derjenige, welcher die Amosworte mit dieser Erzählung abgeschlossen hat, geleitet war von dem Gefühl, daß diese Begebenheit in Betel nicht fehlen durfte, wollte man des Profeten Abgang nicht in falschem Lichte sehen; 7, 10ff ist gleichsam die Ehrenrettung des Amos durch die Hand eines verstehenden Freundes, der erzählt, daß der Profet bis zum letzten Augenblick Gottes Wort verkündigt hat und nur der Gewalt gewichen ist, ja selbst im Gehen noch ein unerschrockenes Wort auf den Lippen!

Doch die Frage nach dem Verfasser des Abschnittes ist noch nicht geklärt. Für unser literaturgeschichtliches Problem ist sie von größter Wichtigkeit. Denn wenn Amos selbst der Autor von 7, 10—17 wäre, dann wäre fast mit Sicherheit anzunehmen, daß er auch selbst seine gesamten profetischen Worte von Anfang bis zum Ende, das er eben in 7, 10—17 im Auge hat, aufgezeichnet habe. Für die Verfasserschaft des Amos sind besonders Marti und Sellin eingetreten. Beide stimmen darin überein, daß der Bericht 7, 10ff ursprünglich

[1] Gegen die schon von Calvin geäußerte und unter den Neueren wieder von Harper vertretene Meinung, daß Amos auch nach der Ausweisung im Nordreich als Profet gewirkt habe. — Die von Budde a. a. O. vorgetragene Hypothese, das um weitere biographische Einzelheiten zu ergänzende Stück habe einst hinter der Überschrift des Buches gestanden, überdehnt das biographische Moment ohne hinreichenden Grund und bewegt sich, wie Sellin (156f) gezeigt hat, in einem Zirkel.

hinter der letzten Vision den Abschluß des Buches gebildet habe[1]. Die Voraussetzung für diese Meinung ist die übliche Ansicht, die letzte Vision 9, 1ff sei in Betel erlebt und gegen Betel gerichtet, gehöre also an das Ende der Wirksamkeit des Amos[2]. Allein diese Voraussetzung, die in dem Wortlaut von 9, 1ff keine Stütze hat, ist gerade auf die Meinung gegründet, daß die Ausweisung aus Betel von dem Profeten selbst mit den Visionen verknüpft worden sei, eine Meinung, die erst bewiesen werden müßte, ehe sie als Grundlage für weitere Folgerungen dienen kann. M. E. bewegen sich diese Gedanken bei Marti und Sellin in einem Zirkel, der in sich zusammenfällt, sobald eine der sich gegenseitig haltenden Stützen wankend wird. Selbst bei der geläufigen Annahme, daß die letzte Vision nach Betel gehöre, bleibt doch die Verfasserschaft des Amos für 7, 10—17 sehr in Frage gestellt. Denn es ist nicht denkbar, daß der Profet, der von den Erlebnissen in Betel eben noch im persönlichen Ich berichtet, unmittelbar darauf die Erform anwendet für einen Vorgang, der sich an derselben Stätte ereignet hat (gegen Marti). Sellin scheint diese Schwierigkeit empfunden zu haben, wenn er meint, daß die ursprüngliche Form von 7, 10—17 der Selbstbericht gewesen sei, der erst später in den jetzigen Fremdbericht umgewandelt sei. Dagegen erhebt sich aber sofort dasselbe Bedenken für diese spätere Redaktion. Warum wurden dann nicht auch die Visionen, wozu es derselben geringen Änderungen bedurft hätte, zusammen mit 7, 10—17 in den Fremdbericht umgewandelt? Ich sehe keine andere Erklärung für diesen Umstand als die natürlichste, daß Amos nicht der Verfasser von 7, 10—17 sein kann, am allerwenigsten im Zusammenhang mit der Aufzeichnung der Visionen. Dazu stimmt unsere Feststellung, daß die Visionen zeitlich und sachlich nicht erst als Erlebnisse am Ende der profetischen Tätigkeit des Amos in Betel gedeutet werden können. Da aber 7, 10—17 eine sehr zuverlässige Tradition zu enthalten scheint, so wird man anzunehmen haben, daß der Bericht auf die Erzählung des Amos zurückgeht, die ein Anhänger und Freund für die Nachwelt festgehalten hat[3].

---

[1] Marti sieht das ursprüngliche Buch mit 9, 7 beendet; Sellin hingegen glaubt in 9, 11—15 die Fortsetzung des Gotteswortes von 7, 17 zu erkennen; dazu unten, für das vorliegende Problem fällt dieser Unterschied nicht ins Gewicht.

[2] Vgl. jedoch dazu oben S. 43. 68.

[3] Gegen Rost; das *πρωτον ψευδος* seiner Ausführungen liegt darin, daß er aus 7, 10—17 die Profetenworte als das Primäre von dem Rahmen als dem Sekundären abheben will. Die Frage, ob das im Munde des Amazja erscheinende Amoswort 7, 11 echt ist, kann überhaupt nicht mit Aussicht auf erfolgreiche Beantwortung gestellt werden; dazu ist das Ergebnis Rosts, daß dieses Wort hinter 2, 6 gestanden habe, von Kap. 2 her ganz unwahrscheinlich. Auch die Versuche von Harper, die gegen-

Aus dem genannten Grunde ist es aber ebensowenig möglich, daß die Visionen und die Betelerzählung gleichzeitig in räumlicher Nachbarschaft aus der Hand des gleichen ersten Sammlers der Amosworte hervorgegangen sind. D. h. im Rahmen unseres Problems: 7, 10—17 muß unabhängig von den Visionen aufgezeichnet worden sein, und seine Verbindung mit den Visionen — gleichgiltig, wo man das Stück einfügen will — ist zweifellos sekundärer Natur. Daran knüpft sich sofort die weitere Frage, wo sein ursprünglicher Platz gewesen ist. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß es zunächst isoliert als Flugblatt existiert habe [1], welchen Zweck hätte auch ein derartiges Flugblatt haben sollen? Diese Auskunft ist eine Umgehung des Problems. Nachdem wir erkannt haben, daß die Erzählung vom Ende der Wirksamkeit des Amos berichten will, ist seine ursprüngliche Stellung notwendig als Abschluß einer Sammlung der Profetie des Amos zu denken [2]. Die Visionen können jene Sammlung nicht gewesen sein, da auch der dem Amos nahestehende Verfasser von 7, 10—17 wohl gewußt haben wird, daß hier nicht vom Ende, sondern vom Anfang seiner Profetenlaufbahn berichtet war. So ist also die einzige natürliche Stelle, wo 7, 10—17 seinen ersten Platz gefunden hat, am Ende der Spruchsammlung hinter 6, 8. Dafür spricht auch seine jetzige Stellung hinter 7, 9, die die Visionenreihe unerträglich sprengt. Denn wäre 7, 10ff von Anfang an mit den Visionen, etwa als deren Abschluß (so Marti, Sellin) verbunden gewesen, dann wäre nicht einzusehen, weshalb es von diesem Platz entfernt worden ist, und der Einschub 7, 9 wäre doch gewiß von dem am Ende der Visionen stehenden Abschnitt 7, 10—17 angezogen worden. Tatsächlich ist der Vorgang umgekehrt zu denken: 7, 9 hat 7, 10ff angezogen, und zwar erst dann, als die Betelerzählung an ihrer ersten Stelle unmöglich geworden war. Es ist demnach nicht so, wie Budde [3] (u. a.) meinte, daß 7, 9 der Grund war, weshalb 7, 10ff aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgeschnitten wurde. Ohne Not wird man das Stück, das vom Ende der Tätigkeit des Amos redet, nicht von seinem natürlichen Platz entfernt haben; und diese Not kam dadurch zustande, daß die Visionen

wärtige Stellung von 7, 10ff als die sachlich und chronologisch gegebene zu verteidigen, und die von Löhr und Köhler, den Abschnitt hinter der vierten Vision einzuschieben, scheitern an den angeführten formellen und sachlichen Schwierigkeiten.

[1] Gegen Sievers, 71; Lindblom, 90.

[2] Dies ist schon von Marti und Sellin richtig erkannt. — Wenn Lindblom meint, das Stück sei zum „effektvollen Finale" nicht geeignet gewesen, so ist darauf zu erwidern, daß 7, 10ff doch das wirkliche „Finale" der Profetie des Amos ist; ob die Sammlung der Amosworte nach Maßgabe des „Effekts" erfolgte, darf füglich bezweifelt werden. [3] a. a. O., 70.

an die Spruchsammlung angehängt wurden. In diesem Augenblick hatte 7, 10—17 seinen eigentlichen Sinn, den Abschluß der Wirksamkeit des Profeten zu markieren, verloren und mußte der neuen Lage gegenüber weichen. Um die Naht zwischen Spruchsammlung und Visionen zu verwischen, hat der Kompilator dieser beiden Sammlungen die Betelerzählung hinter der Spruchsammlung entfernt. Auf der Suche nach einem geeigneten Platz bot 7, 9, das im Blick auf das hinter der Spruchsammlung stehende Stück 7, 10 ff[1] früher in die Visionssammlung eingefügt worden war, den willkommenen Anlaß zu dieser — übrigens recht äußerlichen — Verbindung, die bis auf die Gegenwart erhalten blieb. Ein Schicksal, dessen Tücke die Auslegung der Visionen bis auf den heutigen Tag beeinflußt hat! Der ursprüngliche Zusammenhang von 7, 10—17 mit der Spruchsammlung hingegen erhält eine weitere Stütze durch die Beobachtung, daß die Angabe der Überschrift 1, 1 „der zu den Schafhirten gehörte“ auf das Ende der Sammlung in 7, 10 ff hinzublicken scheint, d. h. daß der Sammler mit dem gleichen biographischen Interesse in Einleitung und Abschluß die ganze Spruchsammlung umspannt[2]. Zusammenfassend hat also auch hier zu gelten, daß die Existenz der Betelerzählung als indirekter Beweis für die ursprüngliche Sonderexistenz der Visionssammlung und — das darf schon hier vorwegnehmend gesagt sein — auch der Spruchsammlung angesehen werden darf.

4. Das „Motto“ 1, 2.

Endlich verdient im Zusammenhang der Frage nach der Entstehung des Amosbuches der Vers 1, 2 eine besondere Beachtung. Für die Einzelheiten sei auf die Analyse verwiesen[3]. Dabei hat sich uns ergeben: 1. Der Vers ist nicht als Einleitung zu dem Gedicht 1, 3 ff anzusehen, sondern steht als selbständige Einheit auf der Brücke zwischen der Überschrift 1, 1 und der folgenden Sammlung von Amossprüchen. 2. Der Vers ist weder ein Drohwort, vergleichbar mit anderen Drohworten des Profeten, noch der konkrete Ausdruck eines persönlichen Erlebens; er stammt auch nicht von Amos selbst. 3. Der Vers ist eine aus der Reflexion hervorgegangene allgemein zusammenfassende Ankündigung eines von Gott gewirkten Erdbebens, wobei in der ersten Hälfte ein geläufiges Wort über den Jahwe vom Zion (vgl.

[1] Auch dieser Umstand spricht dafür, daß zur Zeit der Einfügung von 7, 9 der Abschnitt 7, 10 ff noch nicht im Rahmen der Visionen stand.

[2] Etwas anders Hölscher, 434 f; Caspari, 705; zur Frage der Überschrift der Spruchsammlung s. u. [3] S. 77 ff.

Joel 4, 16; Jer 25, 30) verwendet wird, und in den Bildern und Gedanken der zweiten Hälfte eine gewisse Ähnlichkeit mit den Visionen nicht zu verkennen ist.

Die Frage, was der Zweck des Verses im Zusammenhang des Amosbuches sei, wurde bei der Analyse noch offen gelassen. Sie soll hier nun ihre Beantwortung finden. Die häufig vertretene Meinung, wir hätten es mit einem Motto zu tun, das der Sammlung der Amosworte von dem Sammler vorangestellt wurde, enthält ein gewisses Wahrheitsmoment insofern, als der Vers allgemein zusammenfassend und unpersönlich von dem Gericht redet und daher wirkt wie eine mottoartige Einleitung. Aber die Einleitung einer Sammlung mit einem Motto ist in der ganzen atl. Literatur nirgends sonst zu finden, so daß es nicht geraten erscheint, diese moderne Vorstellung für die Erklärung von Am 1, 2 heranzuziehen [1]. Das wäre erst dann berechtigt, wenn wir ein solches Verfahren auch bei der Redaktion anderer Profetenschriften feststellen könnten. Wenn der Vers aber kein Motto ist, was hat er dann zu bedeuten? Ich glaube die Antwort auf diese Frage hängt mit dem eigenartigen Werden des Amosbuches aufs engste zusammen. Die bei der Analyse des Verses herausgestellte Ähnlichkeit mit den Visionen scheint mir nicht zufällig, sondern beabsichtigt zu sein. 1, 2 sollte nach der Absicht seines Verfassers nichts anderes sein, als eine kurze zusammenfassende Umschreibung dessen, was in der Visionenreihe gesagt war. Dem Verfasser von 1, 2 ist also die Existenz der Visionsschrift bekannt. Aber was soll hier eine umschreibende Zusammenfassung der Visionen? Ich sehe darin einen direkten Verweis auf die Existenz der Visionssammlung, mit dem der Verfasser sagen will, daß Amos außer dem, was nun nach 1, 2 folgt — den Sprüchen — schon andere Worte, die vom Erdbeben reden, veröffentlicht hat, nämlich in der Sammlung der Visionen. Das kurze Wort deutet an, daß diese hier nicht mehr in extenso wiedergegeben werden sollen, da sie an anderer Stelle als Sonderschrift herausgegeben sind. Es steht nichts im Wege in dem Verfasser von 1, 2 zugleich den Sammler der Amossprüche zu sehen. Bei dieser Beurteilung der Dinge findet auch die durchaus eigenartige Einleitung von 1, 2 „und er sagte“ erst eine befriedigende Erklärung. Man beruhigt sich gewöhnlich bei der Auskunft, daß ויאמר hier soviel bedeute wie לֵאמֹר, also eine Art Überleitungsformel von der Überschrift zu den Sprüchen der Profetie. Nun steht aber eine derartige Überleitung in der Redaktion der Profetenbücher beispiellos da; wie Jes 1, 2; 2, 1; Mi 1, 2; Joel 1, 2; Zeph 1, 2

[1] Vgl. Lindblom, 69.

lehren, folgt das Profetenwort ohne jegliche Überleitungsformel direkt auf die Überschrift[1]. Diese Beobachtung im Verein mit den schon genannten Eigenheiten der Amosüberschrift sollte uns warnen, die Redigierung des Amosbuches voreilig als einen allzu schematisch einfachen Vorgang hinzunehmen. Schon grammatisch ist der Anschluß des ויאמר an die Überschrift zur Einleitung der Amosworte in ihrem Gesamtumfang nicht unbedenklich; denn die Verbindung mit der Überschrift verlangt, daß das ויאמר eben „die Worte des Amos“ einleitet, von denen die Überschrift redet, aber nicht, wie meist als selbstverständlich angenommen, sämtliche folgenden Sprüche[2]. Nun haben wir aber gesehen, daß der Hauptbestand der Überschrift nicht zu den Amosworten paßt, die mit dem großen Fremdvölkergedicht beginnen, sondern ursprünglich vor den Visionen stand. Die Erdbebenweissagung der Visionen ist organisch verbunden mit der Zeitbestimmung ihrer Überschrift „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ und konnte nicht ohne weiteres aus dieser Verbindung gelöst werden; auch nicht in dem Augenblick, den die gegenwärtige Stellung der Überschrift fordert, als diese Sonderüberschrift der Visionenreihe vor die Sammlung der Amossprüche gesetzt wurde. Vor dieser Tatsache der organischen Verknüpfung der Visionen mit ihrer Überschrift stand der Mann, der die Visionsüberschrift als Titel der Spruchsammlung verwendet hat. Er hat ihr dadurch seinen Tribut gezollt, daß er zwar die Visionen nicht in ihrem ausführlichen Wortlaut — das war bei ihrer schriftlichen Existenz nicht mehr nötig — folgen ließ, aber sich doch veranlaßt fühlte, durch eine Zusammenfassung ihres Grundgedankens in 1, 2 auf sie als etwas schon Vorhandenes und Bekanntes hinzuweisen. Das ויאמר ist nichts anderes als die Form eines Hinweises auf die bereits vor den Amossprüchen vorliegende Visionssammlung[3]. Dazu mag als weiterer Grund kommen, daß der Verfasser von 1, 2, der sehr wohl der Sammler der Amossprüche gewesen sein kann, und in dem Freundeskreis des Amos zu suchen ist[4], noch gewußt hat, daß die Visionen nach sachlichen und chronologischen Gesichtspunkten in der Amosprofetie die erste Stelle

[1] Hos 1, 2 auch Jer 1, 4 kommen hierfür nicht in Frage, da dort die Profetie im Erzählungsstil einsetzt.

[2] Vgl. dazu Budde, ZAW 1910, 39.

[3] Budde a. a. O. möchte 1, 2a als Zitationsformel betrachten und kommt in ähnlichem Gedankengang zu dem Ergebnis, daß der Interpolator von 1, 2 die Stelle Joel 4, 16 zitieren wolle. M. E. bedarf es jedoch nicht des Umwegs über die Joelstelle, um der Schwierigkeiten Herr zu werden. Am 1, 2 und Joel 4, 16 können auf ein geläufiges Wort gemeinsam zurückgehen; gegen Volz, 19; Cheyne (Encycl. bibl. I 151), Harper, die hier die Hand eines nachexilischen Redaktors vermuten.

[4] Vgl. unten Kap. V.

einnahmen und so auch in einer Sammlung der Amosworte eigentlich vor den Sprüchen rangieren mußten. Nur die Tatsache, daß sie schon schriftlich existierten, entband ihn von der Sammlerpflicht, sie in seiner Sammlung noch einmal im vollen Wortlaut aufzunehmen. Schließlich könnte von hier aus noch ein bedeutsames Licht fallen auf die in 1, 2a durchscheinende Vorstellung von dem auf dem Zion thronenden Jahwe; sollte darin nicht vielleicht eine Anspielung auf den Umstand stecken, der sich uns bei der Untersuchung der Visionserlebnisse von anderen Erwägungen aus ergeben hat, daß nämlich die Visionen in der Heimat des Profeten, in Judäa, erlebt sind, der Jahwe vom Zion also in den Augen des Verfassers von 1, 2 auch für Amos der göttliche Ausgangspunkt war, der zu jener Erdbebenweissagung geführt hat, in welche die Visionen ausmünden? Damit stünde auch 1, 2a mit der Profetie des Amos, wenn auch erst in sekundärer, so doch in engster Verbindung. 1, 2 wird sich nach alledem nur im Zusammenhang mit dem eigenartigen Werden des Amosbuches restlos verstehen lassen und kann so als direkter Hinweis darauf dienen, daß zur Zeit der Sammlung der Amossprüche die Visionenreihe als Sonderschrift bereits existiert hat.

Eine Reihe von Beobachtungen führen also von verschiedenen Seiten her zu demselben Ergebnis, daß die Visionen vor den Sprüchen schriftlich fixiert wurden und noch eine Zeitlang selbständig neben der später erfolgten Spruchsammlung ein Sonderdasein geführt haben. Es spricht nichts dagegen, daß Amos selbst diese Visionen aufgeschrieben, oder falls er selbst des Schreibens unkundig gewesen sein sollte, einem Schreiber diktiert hat. Aber, was hat den Anlaß zu dieser — für die atl. Literaturgeschichte so bedeutungsvollen — Tat gegeben? Wir haben schon darauf hingewiesen, daß mit der mündlichen Verkündigung die Mission erfüllt war, die Amos von Gott aufgetragen bekam (7, 15), daß also die Aufzeichnung seiner Worte nicht einfach als schriftliche Weiterführung seiner Predigt beurteilt werden darf[1]. Von sich aus wäre Amos kaum darauf verfallen, seine Worte für die Nachwelt festzuhalten, wenn nicht ein besonderer Anlaß ihn dazu geführt hätte; denn das im Auftrag Jahwes gesprochene Wort mußte ihm genug sein, da es nach der Meinung damaliger Zeit und gewiß auch nach des Profeten Meinung durch sich selbst wirkte, wenn anders es wirklich Gottes Wort war[2]. Das gilt gegen alle Versuche, welche die Entstehung des Amosbuches nach dem Vorbild moderner Schriftstellerei

[1] Gegen Valeton, 20. — Die Zeit des Amos war nicht so lesekundig und -freudig wie die unsere.

[2] Vgl. Hos 6, 5 und Hänel, 185.

sich denken, sei es aus Flugblättern[1], oder als nachträglich ausgearbeitete Reden, die zur Gattung der Kunstpoesie zu rechnen sind[2]. Mit Recht hat Sellin nachdrücklich davor gewarnt, den Amos in dem Gewand eines mehr oder weniger modernen Schriftstellers darzustellen. Daß Amos, nach seiner Ausweisung aus Betel zum Schweigen verurteilt, aus dem Zwang dieser Lage heraus seine Worte aufschrieb, damit sie noch lebendig seien, wenn die Erfüllung komme (Köhler), ist zwar eine Auskunft, die sich von der Versuchung, moderne Gedanken für die Entstehung des Buches heranzuziehen, frei hält, doch ist dagegen einzuwenden, daß nach der antiken Auffassung das Wort lebendig bleibt schon dadurch, daß es ausgesprochen ist. Eine schriftliche Aufzeichnung ist von hier aus nicht notwendig. Und wenn Budde[3] meint, Amos habe auf dem Rückweg von Betel, vielleicht in Jerusalem, auf Drängen und Fragen seiner neugierigen und schadenfrohen judäischen Landsleute hin seine Worte erzählt und damit die Aufzeichnung veranlaßt, so scheint mir der Grund doch nicht gewichtig genug, daraus die schriftliche Fixierung hinreichend zu erklären. Die Erzählung des Amos konnte in diesem Fall der Neugier der Judäer vollkommen genügen, das Übrige ist von Budde doch wohl auch zu modern gedacht. Den richtigen Weg für die Erklärung der Entstehung des Amosbuches scheint mir Sellin gewiesen zu haben. Es ist sein Verdienst, klar erkannt zu haben, daß die merkwürdige Zeitbestimmung der Überschrift „zwei Jahre vor dem Erdbeben" auf engste mit der Entstehung des Buches zusammenhängt. Diese Datierung hat, wie schon bemerkt, nur für die Zeitgenossen unmittelbar nach jenem Erdbeben eine aktuelle Bedeutung und mußte schon beim folgenden Erdbeben sinnlos werden. Sie ist nur zu begreifen, wenn tatsächlich zwei Jahre nach dem Auftreten des Amos — vielleicht Jahre des kühlen Abwartens, während derer man im Nordreich den Profeten schon vergessen haben mag — plötzlich ein Erdbeben eintrat, das die schlummernden Erinnerungen an die Worte des Amos mit einem Mal wieder weckte und den Profeten über Nacht „zu einem berühmten Manne" machte. Man sah in dem Naturereignis die göttliche Bestätigung seiner Profetie, die dadurch eine neue sinnfällige Wucht bekommt. Die Hauptinteressenten — von hier ab gehe ich einen anderen Weg als Sellin — für die Worte des Amos sind natürlich die Bewohner des Nordreiches; dort hat der Profet gewiß auch seine Freunde unter denen, die in ihm den Anwalt ihrer Sache sehen mußten; diese treten für ihn ein und bitten ihn um den

[1] Vgl. Marti, Duhm; in gewissem Sinn auch Lindblom.

[2] So Löhr, Baumann.

[3] Das proph. Schrifttum, 7; Gesch. d. althebr. Lit., 69; Wellhausenfestschr., 74f.

Wortlaut seiner Worte über das Erdbeben. Was ist da natürlicher, als daß der Profet, der doch auch für sich selbst in dem Naturereignis die nachträgliche Bestätigung seiner göttlichen Sendung erkennen mußte, gerade die Worte aufschrieb, die von seinem tiefsten persönlichen Eindrücken redeten und das enthielten, worin er auch ohne Bestätigung durch das Erdbeben für sich selbst die Rechtfertigung seines profetischen Wirkens von Anfang an besaß[1]; Worte, in denen der Weg verborgen lag, auf dem er zum Profeten Jahwes geworden ist, und die ausmündeten in die erste göttliche Ankündigung eines Erdbebens: die Visionen. Versucht man sich ein wenig in die Lage des Amos in diesem Augenblick hineinzudenken, so erkennt man die innere Notwendigkeit, die dem Manne, der sich im letzten Moment seines trostlosen Abgangs in Betel noch auf seine persönliche Berufung durch Jahwe stützt, dazu führt, bei dieser äußeren Bestätigung seiner Sendung gerade jene Worte aufzuschreiben, die für ihn den zentralen Punkt der Gewißheit seines profetischen Bewußtseins enthielten. Diese Visionsworte, versehen mit einer Überschrift, die zum aktuellen Verständnis des Geschriebenen erforderlich war, hat Amos hinausgegeben ins Nordreich[2]. Er mußte sie schriftlich geben, denn der Weg dorthin war ihm durch den Landesverweis gesperrt. Hier liegt der eigentliche Grund für den Anfang der Entstehung des geschriebenen Profetenworts, wohl der Anfang der Schriftprofetie überhaupt; ist einmal der Anfang mit der schriftlichen Aufzeichnung eines Profetenworts gemacht, dann öffnet sich hier eine neue Möglichkeit der Existenzform profetischer Verkündigung; nur ist es fraglich, ob Amos selbst schon diese Möglichkeit weiter ausgebaut hat.

Über das weitere literarische Schicksal der Visionsschrift lassen sich nur Vermutungen aufstellen, die allerdings durch mancherlei Gründe gestützt werden können. Es ist begreiflich, daß nun die Worte des Amos eine Zeitlang im Mittelpunkt der Diskussion standen und manches Urteil für und wider auf den Plan gerufen haben. Die Spuren einer solchen Erörterung der Visionsworte sind uns in 9, 8. 9f noch erhalten, Zusätze, die als Verteidigung der Profetenworte gegenüber gegnerischen Einwänden zu beurteilen sind. Daß das Interesse an der Profetie des Amos sich auch dahin äußerte, von dem Kenntnis zu erhalten, was Amos außer den Visionen verkündigt hatte, braucht nicht erst betont zu werden. Für seine Umgebung konnte Amos selbst durch mündliche Mitteilung diesem Bedürfnis genügen; bei solchen Gelegenheiten mag

[1] In dieser Form, aber auch nur in dieser Beschränkung, liegt das Wahrheitsmoment der Vermutung Baumanns, daß die Visionen eine Rechtfertigung des Amos enthalten. [2] Vgl. dazu oben S. 256.

wohl das eine oder andere Wort des Profeten von Freundeshand schriftlich festgehalten worden sein; so macht z. B. das große Gedicht am Anfang der Sammlung den Eindruck einer derartigen Entstehung. Aber die Notwendigkeit einer Sammlung von Amosworten war damit noch nicht gegeben und ist für diese Zeit kaum wahrscheinlich [1]. Erst der Tod des Profeten [2] hat wohl die Veranlassung gegeben, das schriftlich festzuhalten, was man an Aussprüchen aus seinem eigenen Munde bis dahin hat erfahren können. Diese Situation hat zur Sammlung der Sprüche geführt (vgl. unten). Aus dem Nebeneinander von Visionsschrift und Spruchsammlung sind die Zusätze zu verstehen, die die Visionsschrift im Laufe der Zeit erfahren hat. Dabei wird man sich hüten müssen, allzu mechanisch von einzelnen Redaktionsstufen zu reden [3]; das Visionsblatt ist von Anfang an eine aktuelle Veröffentlichung gewesen, die durch längere Zeit hindurch einer lebendigen Geschichte unterworfen war. Noch aus 7, 9 (8, 3) kann man sehen, wie ein späteres geschichtliches Ereignis (der Tod des Sacharja) auf die Schrift gewirkt hat; und die kosmische Färbung der einzelnen Worte über den Tag Jahwes 8, 4—14 zeigt ferner, wie man die Weissagungen des Amos, die doch z. T. schon eingetroffen waren, aktuell zu erhalten suchte [4]. Wann die Theologisierung der 1., 2. und 3. Vision und die Abschwächung der 5. Vision [5] stattgefunden hat, läßt sich nicht mehr ermitteln [6]. Wie lange Visions- und Spruchsammlung nebeneinander getrennt existierten, ist ebenfalls nicht mehr festzustellen; nur soviel läßt sich sagen, daß die hymnischen Zusätze, die ihrer Eigenart nach am besten in die nachexilische Zeit passen, eingefügt wurden, als die Visionen mit der Sammlung der Sprüche schon vereinigt waren, da sie den Unterschied von Visionen und Sprüchen nicht mehr zu kennen scheinen. Damit hätten wir hier den terminus ad quem für das zweite bedeutungsvolle Ereignis in der Geschichte des Buches Amos, dem es seine jetzige auffallende Gestalt verdankt. Es ist also durchaus möglich, daß erst kurz vor dem Exil oder erst im Exil die Vereinigung der beiden Teile erfolgt ist.

---

[1] Daß Amos die in der Spruchsammlung vereinigten Worte nicht gleich selbst aufgeschrieben hat, geht aus der eigenartigen Zusammenarbeitung der einzelnen Einheiten hervor, die man ihm selbst nicht zutrauen kann (gegen Sellin); dazu weiter unten.

[2] Vgl. den ersten Relativsatz der Überschrift, der nach dem Tod des Amos geschrieben ist.

[3] Caspari, 706 ff nimmt eine, Rost, 230 zwei, Harper, CXXXVI ff vier Stufen an.

[4] Vgl. Caspari, 713. [5] Vgl. oben S. 10. 12. 15. 42.

[6] Gegen Winter, 331.

Kapitel V.

Die Spruchsammlung.

Die Untersuchungen des vorausgehenden Kapitels haben in mancher Hinsicht der hier zur Erörterung stehenden Frage vorgearbeitet und gelegentlich zu Ergebnissen geführt, die für das Verständnis der Entstehung der Spruchsammlung unmittelbar verwertet werden können. So brauchen wir auf die Abgrenzung der Spruchsammlung von den Visionen her gar nicht mehr einzugehen; es handelt sich hier nur darum, aus den Sprüchen selbst zu erfahren, was für ihre schriftliche Fixierung, den Umfang und die Anordnung der einzelnen Einheiten von Bedeutung sein kann. Gestützt auf das bei der Analyse mit aller Deutlichkeit zutage getretene Ergebnis, daß die Einzelsprüche auch in ihrer schriftlichen Fassung noch weithin die inneren und äußeren Merkmale ihrer mündlichen Prägung bewahrt haben[1], lautet die nun zu beantwortende Frage: auf welchem Weg sind diese an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit gesprochenen kleinen Einheiten zu der Sammlung geworden, die uns heute vorliegt? Hierbei rechne ich, was durch die folgenden Untersuchungen noch erhärtet werden muß, zum ursprünglichen Grundbestand der Spruchsammlung außer den echten Stücken von Kap. 1—6 die Überschrift 1, 1 in ihrem gegenwärtigen Umfang, dazu 1, 2 und als Abschluß der Sammlung 7, 10—17.

Die Spruchsammlung setzt sich demnach aus 17 ursprünglich getrennten mündlichen Einheiten zusammen. Ob diese 17 Sprüche die Gesamtheit dessen darstellen, was Amos als Profet verkündigt hat, darüber läßt sich eine Gewißheit nicht erzielen. Vielleicht darf man aus 7, 11, möglicherweise auch aus 8, 5, den Schluß ziehen, daß noch mehr Amosworte existierten, die in der Sammlung keine Aufnahme gefunden haben. Doch ist es sowohl bei 7, 11 als auch bei 8, 5 von vorneherein unmöglich, die eventuelle Urform des sich dahinter verbergenden Profetenworts zu rekonstruieren. Bei der Anzeige des Amazja, Amos habe den Tod des Jerobeam geweissagt, leuchtet die Aussichtslosigkeit eines solchen Versuches ohne weiteres ein (gegen Rost), bei 8, 5 ist es deshalb unmöglich, weil gedankliche und stilistische Unebenheiten das unter Umständen dahinterliegende Amoswort nicht mehr klar erkennen lassen. Wird man sich also bei der Frage nach der Vollständigkeit der Überlieferung der Amosprofetie mit einem non liquet begnügen müssen[2], so darf aufgrund der Einzeluntersuchung im Unterschied zu

[1] Gegen Lindblom, 10ff. [2] Riedel, 23 hält das Buch A. für eine kleine Anthologie aus der viel umfassenderen Predigttätigkeit des Profeten.

der üblichen Meinung behauptet werden, daß das, was überliefert ist, von Kleinigkeiten abgesehen, in seinem ganzen Bestande auf uns gekommen zu sein scheint; denn die Meinung, in manchen Sprüchen nur Fragmente vor sich zu haben, ist außer bei 4, 12[1] hauptsächlich durch die gegenwärtig gestörte Ordnung der Sprüche bedingt, die wieder herzustellen — es handelt sich dabei besonders um die Weherufe — nicht unmöglich ist. Höchstens könnte man fragen, ob nicht durch die beabsichtigte Kombination ursprünglicher Sondereinheiten — so vor allem bei den zweiten Bestandteilen der einzelnen Weherufe — die jeweilige Sondereinleitung verloren gegangen ist.

Auch hinsichtlich der Erhaltung der einstigen schriftlichen Anordnung der Sprüche scheint mir eine allzu große Skepsis nicht gerechtfertigt, wie sie etwa den Rekonstruktionsversuchen von Löhr und Baumann[2] zugrunde liegt. Tatsächlich entsprechen ja auch die auf solche Weise rekonstruierten, angeblich ursprünglichen Redenkomplexe nicht den Anforderungen, die man an klar durchdachte, logisch zusammenhängende schriftstellerische Gebilde stellen müßte[3], ganz abgesehen davon, daß hier ein der Profetie des Amos fremder Maßstab für die Wiederherstellung der Urform verwendet wird. Unerträgliche Störungen sind eigentlich nur in Kap. 5 und 6 bei den Weherufen festzustellen; diese sind jedoch zu begreifen aus dem Bestreben späterer Redaktion, den schon in der ersten schriftlichen Fassung vorhandenen Zusammenschluß der einzelnen Sprüche zu Weherufen noch enger zu gestalten, dadurch, daß man die für eine solche Verbindung trennend wirkenden Worte aus dem Zusammenhang entfernte und sie an das Ende stellte. Auch die späteren Zusätze in Kap. 5 werden an der dort bemerkbaren Unordnung ihren Anteil haben[4]. Dies letztgenannte Moment scheint auch der Grund gewesen zu sein, daß der Spruch 5, 4f, angezogen durch den gleichlautenden Zusatz 5, 6, mit der einst wohl die Weherufe einleitenden Totenklage 5, 1ff den Platz vertauscht hat[5]. Im übrigen sehe ich kein Hindernis für die Annahme, daß die Sprüche in der Reihenfolge erhalten sind, in der sie zuerst niedergeschrieben wurden.

Die Frage nach der Anordnung der Sprüche ist aufs engste verschlungen mit der nach dem Prinzip dieser Anordnung, zunächst einmal ganz abgesehen davon, wer die Sprüche zusammengestellt hat. Denn aus der Tatsache einer Sammlung ist von selbst doch ein Grundsatz gefordert, nach dem diese Sammlung zustande kam; man darf von dem

[1] Zur Vollständigkeit des Gedichts 4, 6—12 vgl. oben S. 173.
[2] Vgl. auch Riedel, Edghill. [3] Vgl. Winter, 325.
[4] Vgl. oben S. 184ff. 211. [5] Vgl. oben S. 179; Baumann, Budde.

Sammler — auch wenn es nicht der Profet selbst war — doch nicht zu gering denken, daß er wahllos, mechanisch einfach hintereinander aufgeschrieben, was ihm gerade in den Sinn kam. In der Tat lassen sich denn auch gewisse Richtlinien noch unschwer erkennen, nach denen die Sammlung vor sich gegangen sein mag. Ein mehr äußeres ästhetisches Moment wird dazu geführt haben, daß die Spruchsammlung an ihrem Anfang und an ihrem Ende ein größeres Gedicht aufzuweisen hat. Es ist in der Sache von selbst gegeben, daß das Völkergedicht mit seiner breit angelegten Einleitung an den Anfang, die wuchtigen Weherufe dagegen an den Schluß der Sammlung gestellt wurden. Wahrscheinlich hat dieses ästhetische Prinzip neben der formellen und sachlichen Ähnlichkeit der Einzelbestandteile der Weherufe mit dazu beigetragen, daß man in dem Schlußabschnitt der Spruchsammlung die Einheit durch die bereits erwähnten Verklammerungen und Verschiebungen später noch zu unterstreichen suchte. Dagegen ist die Tragweite der Einleitungen mit שִׁמְעוּ für die Anordnung der Sprüche von Riedel, Steuernagel[1] u. a. überschätzt; eine solche gedankenlos-mechanische Zusammenstellung nach rein äußeren Kennzeichen, die achtlos an dem Inhalt vorübergeht und die heterogensten Elemente zusammennimmt, darf man dem ersten Sammler doch wohl nicht zutrauen.

Neben diesem mehr äußeren, ästhetischen Gesichtspunkt scheint eine innere Linie die einzelnen Sprüche oder besser Spruchgruppen zusammenzuhalten, die allem Anschein nach auf der Basis des Verlaufs der profetischen Wirksamkeit des Amos aufgebaut ist, also in gewissem Sinn eine biographisch-chronologische Anordnung erkennen läßt. Betrachten wir zunächst einmal die einzelnen Gruppen von Sprüchen, wie sie vom Sammler zusammengestellt und wohl auch zusammengedacht sind: Das große Einleitungsgedicht ist schon wegen nachdrücklichen Bestrebens, durch die Worte über die feindlichen Nachbarn das Ohr der Hörer dem Profeten geneigt zu machen[2], nicht am Ende der Wirksamkeit des Amos zu denken[3], sondern an deren Anfang; später, da man den Profeten als Unheilskünder kannte, hätte eine derartige captatio benevolentiae nicht mehr gewirkt; daher stehen auch die Weherufe folgerichtig am Ende. Durch die Überschrift 3, 1 absichtlich an das große Anfangsgedicht angeschlossen[4], folgt ihm ein Diskussionswort, das sich um die Erwählung, das Grunddogma der israelitischen Volksreligion, dreht und auf einem Einwand beruht, der

[1] Einleitung in d. A.T., 615. [2] Vgl. oben S. 100ff.
[3] Gegen Meinhold, 47 Anm. 1; Rost, a. a. O., 236.
[4] Vgl. Praetorius.

gewiß zu dem ersten gehörte, was man dem Profeten entgegenzuhalten sich verpflichtet fühlte[1]; man beachte auch hier die captatio benevolentiae, die das Wort mehr an den Anfang als an das Ende der profetischen Tätigkeit weist. Auch die gleichfalls aus der Diskussion hervorgegangene Selbstrechtfertigung des Profeten und seiner Worte in 3, 3—8 ist nicht ohne Absicht hierhergesetzt; auch hier handelt es sich gewissermaßen für den Sammler um die grundlegende Sicherstellung der Voraussetzungen zum Auftreten des Amos als Profet, die nach seiner Meinung wohl ebenfalls in den Anfang der Wirksamkeit des Amos gehörten. Soweit die erste Gruppe der Amosworte, die nach der Sammlung zusammengehören sollen.

Das gemeinsame Merkmal der folgenden Gruppe von Sprüchen, die von 3, 9 bis 4, 3 reicht, ist die Tatsache, daß sie sämtlich gegen die Bewohner der Hauptstadt Samaria gerichtet sind. Der Sammler hat hier wiederum drei Einheiten zusammengefaßt; dabei dient das weder zeitlich noch örtlich bestimmbare Wort 3, 12 a b wohl als Brücke zwischen dem ersten (3, 9—11) und zweiten Spruch (3, 12 c—15), um den Übergang von der 2. pers. sing. (v 11) zum plur. (v 12 c f) zu erleichtern. Da, wie wir aus 7, 10—17 wissen, die Tätigkeit des Amos in Betel ein jähes Ende gefunden hat, und anderseits aus den erwähnten Sprüchen, wie auch aus 6, 1 f, zu entnehmen ist, daß Amos auch in der Hauptstadt des Nordreichs gewirkt hat, so konnte sich daraus für den Sammler die — auch historisch wahrscheinliche — Folgerung ergeben, daß Amos zuerst in Samaria und dann erst in Betel als Profet aufgetreten ist; daher läßt er auch die Samarias Bevölkerung betreffenden Sprüche denen über Betel vorangehen.

Die oben erwähnte und erklärte Vertauschung der Stellung von 5, 1—3 und 5, 4 f ermöglicht es auch, die folgenden drei Einheiten unter gemeinsamem Gesichtspunkt zusammenzuschauen. Offenbar ist in der schriftlichen Fassung das größere Mittelstück 4, 6—12 mit Absicht von den beiden Kultsprüchen 4, 4 f und 5, 4 f eingerahmt gewesen und hat durch diese Verbindung eine Färbung bekommen, die bis in die gegenwärtige Auslegung des Gedichts ihre Schatten geworfen hat. Die Worte des Kehrverses konnten ja leicht auf das Sichhinwenden zu Jahwe im Kult gedeutet werden; und unter dieser Voraussetzung dient der Rahmen der nicht mißzuverstehenden Kultsprüche — besonders 5, 4 f — mit dazu, diese Mißdeutung des Kehrverses unmöglich zu machen. Das gemeinsame Band, das somit diese drei Einheiten umschließt, ist der Gedanke an den Kultus und die hierbei für den

[1] Vgl. das ähnliche Thema 9, 7.

Sammler nur allzu nahe liegende Annahme, die für 4, 4f und 5, 4f ihre Berechtigung hat, daß die Worte in Betel gesprochen sind — bei 4, 6—12 ist eine Lokalisierung nicht möglich —, also der nächsten und letzten Etappe der profetischen Wirksamkeit angehören.

Bei der Gruppe der Weherufe, die in der ursprünglichen Fassung wohl durch die Totenklage (5, 1—3) eingeleitet war, scheint der formalästhetische Gesichtspunkt eines wirksamen Abschlusses der Sprüche, der das Gegengewicht zu dem großen Einleitungsgedicht bildet, im Vordergrund gestanden zu haben, denn innerlich steht 5, 21ff zweifellos dem Kultabschnitt, 6, 1ff und 6, 4ff den Samariasprüchen näher. Aber insofern ist die chronologische Grundlinie auch hierbei gewahrt, als die Weherufe ihrerseits besser an das Ende der Sprüche passen, wie das Völkergedicht seinerseits an den Anfang.

Zu dieser aus der Reihenfolge der Sprüche selbst gewonnenen Beobachtung kommt als weiteres Moment der Rahmen, in den der Herausgeber der Sammlung die Sprüche eingebettet hat, mit 1, 1 u. 1, 2 am Anfang und 7, 10—17 am Ende. Wenn, wie oben wahrscheinlich gemacht wurde, die Überschrift 1, 1 in ihrem Hauptbestand, also mit Ausnahme des ersten Relativsatzes und der Zeitbestimmung nach den Königen, ursprünglich der eigentliche Titel der Visionsschrift gewesen ist, so bietet schon dieser Umstand, daß die Visionsschrift eine Überschrift hatte, hinreichend Grund zur Annahme, daß auch die Spruchsammlung von Anfang an von ihrem Herausgeber mit einer Überschrift versehen war. Was die gegenwärtige Überschrift des Amosbuches gegenüber dem oben herausgestellten Titel der Visionen mehr hat, der erste Relativsatz und die Zeitbestimmung nach den Königen, reicht nicht aus zur Rekonstruktion einer zweiten Überschrift, die selbständig einmal die Spruchsammlung eingeleitet hätte, sondern legt durch die stilistische Eigenart die Vermutung nahe, daß hier die Visionsüberschrift benützt und durch die genannten Zusätze erweitert worden ist[1]. Dabei ist nicht zu verkennen, daß die eingeschobene Bemerkung „welcher zu den Hirten gehörte" eine deutliche Anspielung auf 7, 14f enthält und damit die immerhin auffällige Tatsache betont, daß ein Hirt den Weg eines Profeten beschritten hat; der Verfasser will also mit dieser Bemerkung Anfang und Ende seiner Sammlung verklammern[2]. Es liegt kein Grund

[1] Gegen Köhler, der meint, das Amosbuch habe „wie das des Ezechiel keine Überschrift" gehabt (vgl. jedoch zu letzterem Herrmann, Kommentar, XXIV). — Daß der Sammler in 1, 2 einen zusammenfassenden Hinweis auf die Visionen bringt, ist noch ein deutliches Zeichen dafür, daß er sich auch in der übernommenen Überschrift an die Visionen gebunden fühlt. [2] Vgl. schon Caspari, 705 — allerdings dort mit anderen Folgerungen — auch Hölscher, 434.

vor, diese erweiterte Überschrift dem Verfasser von 7, 10—17 abzusprechen; auch die Datierung nach den Königen wird, da er, wie der erste Relativsatz zeigt, nach dem Tod des Amos schreibt, auf ihn zurückgehen können, denn die Zeitbestimmung nach dem Erdbeben konnte auf die Dauer nicht ausreichend sein. Und da nun auch 1, 2 aus derselben Hand zu stammen scheint, die damit die Visionen als Erlebnisse des Profeten in seiner Heimat (Zion!) an den Anfang der Amosworte gestellt sehen möchte, so ist auch hier jene chronologische Grundlinie zu erkennen, die sich uns aus den Sprüchen selbst ergeben hat. Dazu kommt, daß der einzig hinter Kap. 6 mögliche Abschnitt 7, 10—17 neben der Absicht, die letzten Worte des Amos zu erhalten, von dem merkwürdigen Abschluß seiner Profetenlaufbahn berichten will und damit auch unter den genannten chronologischen Gesichtspunkt fällt. Wir kommen so zu dem Ergebnis, daß der Sammler, dem wir die erste, im großen ganzen auch jetzt noch erhaltene Anordnung der Amossprüche verdanken, durch die Einleitung mit 1, 1 f und den Schluß mit 7, 10—17 die gesamte Spruchsammlung umspannt, dadurch, daß er von dem Gedanken geleitet wird, ein Bild der profetischen Tätigkeit des Amos von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende zu geben. In dieser einheitlichen Grundlinie liegt m. E. die Rechtfertigung der oben vorausgesetzten Abgrenzung der Spruchsammlung und zugleich auch der Beweis, daß wir es in dieser Sammlung ursprünglich mit einem Werk eines Einzelnen zu tun haben, der nicht nach einer „schematischen Disposition" (so Riedel), oder gar regellos (Winter, Köhler, Lindblom) die Sprüche zusammengestellt, sondern sie nach ganz bestimmten, noch erkennbaren Richtlinien geordnet hat. Freilich, ein schriftstellerisches Ganzes, das den Anforderungen moderner Grundsätze entspricht, wird man im Amosbuch von vorneherein nicht erwarten dürfen [1].

Die so gewonnenen Ergebnisse leiten sofort zu der Frage nach der Person des Sammlers und der Zeit der Sammlung über. Die Beurteilung der Überschrift und des Schlußabschnittes 7, 10 ff hat uns schon darauf geführt, daß Amos als Verfasser nicht in Frage kommen kann. Es ist nicht ausgeschlossen, daß vielleicht das größere Einleitungsgedicht schon vor der Entstehung der Sammlung der Sprüche im Freundeskreis des Amos aufgezeichnet wurde [2], aber die Gesamtheit der Sprüche hat kaum schon zu Lebzeiten des Profeten existiert;

[1] Zu dem eigenartigen Erklärungsversuch der Entstehung des Amosbuches aufgrund metrisch einheitlicher Sammlungen und unter Benützung der Doxologien als Abschlußformeln solcher (drei) Sammlungen bei Sievers, 76 ff sind die berechtigten Einwendungen Winters, 326 ff zu vergleichen. [2] Vgl. Gressmann, 325.

das geht schon aus dem freien Schalten mit dem Stoff hervor, wie es in den Kombinationsversuchen, besonders bei den Weherufen zutage tritt [1]. Daß der Sammler Sprüche, die innerlich und äußerlich nichts miteinander zu tun hatten, zu größeren Einheiten verbindet, und ihnen z. T. dadurch eine Deutung gibt, die ihnen anfänglich fremd war, erklärt sich am besten daraus, daß die einzelnen Sprüche zunächst aufgrund der Erzählung des Amos nach dem Gedächtnis mündlich weitergegeben wurden und spätere Reflexion sie in einen gewissen Zusammenhang zu bringen versuchte [2]. Ist diese Beobachtung richtig, und es spricht kein zwingender Grund dagegen, daß 7, 10—17 durch die Hand des ersten Sammlers entstanden ist, dann werden wir den Verfasser der Spruchsammlung in dem Freundeskreis des Profeten zu suchen haben, der sowohl in 7, 10 ff als auch in der chronologischen Struktur der Sprüche gute Überlieferung bewahrt hat. Die Zeit der Entstehung der schriftlichen Sammlung ist wenigstens relativ zu bestimmen. Die Bemerkung 1, 1, „welcher zu den Schafhirten gehörte", weist auf die Zeit nach dem Tode des Profeten hin; dafür spricht auch die allgemeine Erwägung, daß ein eigentliches Interesse, die Profetenworte in ihrer Gesamtheit schriftlich zu besitzen, erst dann verständlich wird, als der Profet seinen Mund für immer geschlossen hatte [3].

Mit dieser letzten Überlegung ist schon die Frage nach der Veranlassung und dem Zweck der Spruchsammlung angeschnitten. Es ist zunächst einfach das Interesse an der Erhaltung der Worte des verehrten Freundes, das dem Freund die Feder in die Hand gedrückt hat. Dahinter steht natürlich die durch das Erdbeben geweckte, und

---

[1] Die Hypothese Duhms (vgl. auch Israels Propheten, 90), daß der Profet seine Sprüche selbst als Flugblätter verfaßt habe (vgl. Marti, Lindblom), die zwar diesen Umstand erklären könnte, übersieht, daß die einzelnen Aussprüche zu einer sofortigen schriftlichen Fixierung in ihrer Isolierung gänzlich ungeeignet waren, und vermag auch nicht zu erklären, wie solche Flugblätter zu dem jetzigen Amosbuch zusammengewachsen sind, ganz abgesehen davon, daß die Vorstellung eines seine Worte aufschreibenden Profeten für die Wirksamkeit des Amos im Nordreich kaum etwas für sich hat. Vgl. dazu Sellin, 153.

[2] Wenn Sellin, 153 f aus der Erhaltung der alten Kunstform der Sprüche den Schluß ziehen will, daß das Buch von dem Profeten selbst entworfen sei, so darf man an der Tragkraft dieses Beweises füglich zweifeln; denn gerade die Kunstform prägt sich dem Gedächtnis besonders leicht ein, braucht also keineswegs die Autorschaft des Amos vorauszusetzen; die metrische Form der Sprüche, die im übrigen noch ganz verschieden beurteilt wird, ist zudem am allerwenigsten unnachahmlich; vgl. oben S. 6.

[3] Wenn wir wüßten, daß die auf 7, 10 ff zurückblickende Erweiterung 7, 9 unmittelbar nach dem Tod des Sacharja entstanden sei, auf den sie ohne Zweifel anspielt, dann wäre das Jahr 743 für den Tod des Amos ein terminus ad quem und zugleich ein Anhaltspunkt für die Entstehung der Sammlung.

seitdem nicht wieder zur Ruhe gekommene Aktualität der Amosprofetie; nachdem einmal die Erdbebenweissagung des Profeten durch den Eintritt dieser Katastrophe ihre göttliche Bestätigung erhalten hatte, erwartete man gespannt auch die Erfüllung der noch ausstehenden Gerichtsverkündigungen. In dieser Hinsicht hat Köhler ganz recht, wenn er sagt, daß wir das Amosbuch einem religiösen Interesse verdanken. Die schon in der Kombination der Einzelsprüche zutage tretende systematische Beschäftigung mit ihrem Inhalt — das wird besonders bei der Gruppe 4, 4—5, 4f deutlich — verrät etwas von dem religiösen Ernst, mit dem man an die Worte des Profeten herantrat. Es ist ohne weiteres klar, daß damit zugleich die Absicht verbunden war, möglichst alle Worte des Amos als „religiösen Beweisstoff" für die kommenden Ereignisse festzuhalten, wie es die chronologisch-biographische Anlage erkennen läßt.

Aufgrund des vorstehend gezeichneten Bildes der Entstehung des Amosbuches kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Tatsache der schriftlichen Aufzeichnung der Amosworte eine wesentlich andere Erklärung verlangt als deren mündliche Verkündigung; es ist nicht so, wie Kuenen[1] meint: die Veranlassung zum Reden wäre auch die Veranlassung zum Schreiben. Die Spruchsammlung ist ebensowenig wie die Visionsschrift eine neue Predigt des Profeten, und auch die Meinung Harpers[2] „the literary work is a part of his ministry", wobei eine ganze Reihe Erwägungen für die Begründung der Entstehung der Schriftprofetie im Fall Amos herangezogen werden, kann nicht mehr Geltung beanspruchen. Im strengen Sinn des Wortes ist Amos kein „Schriftprofet"; das ganze Gewicht seines Werkes liegt auf der mündlichen Verkündigung seiner Worte[3]. Auch die Spruchsammlung selbst läßt durch die Tatsache, daß sie auf diese Art der Wirksamkeit des Amos durch das gesprochene Wort als ein in sich abgeschlossenes Geschehen zurückblickt, die Berechtigung dieser Einschätzung erkennen.

Der Faktor, der die Entstehung der beiden Teile des Amosbuches bestimmt hat, ist gewiß auch der tragende Grund für seine weitere Erhaltung geworden: seine Aktualität. Ein Interesse an der Erhaltung der Profetenworte, eine Beschäftigung mit ihnen hatte nur dann einen Sinn, wenn sie auch späteren Geschlechtern noch immer etwas zu sagen hatten. Das hängt auf der einen Seite zweifellos mit der Eigenart der Amosprofetie selbst zusammen, in der sie gegenüber früheren Profetenworten sich nicht unwesentlich unterschied. Obwohl

[1] Einleitung II., 344. [2] S. CXXXIV Anm.

[3] Gegen Valeton, 20 und die These Lindbloms, den Charakter der Amosschrift als „Revelationsliteratur" zu bestimmen.

sie, aus dem Augenblick geboren, zunächst für eine ganz konkrete Situation bestimmt waren, tragen die Amosworte durch den Versuch, die jeweilige Lage grundsätzlich religiös zu erfassen, einen Charakter, der sie über die Konstellation des Augenblicks hinaushob und ihnen für jede neue Situation eine besondere Aktualität verleihen konnte. Literaturgeschichtlich gesprochen heißt das: Die Amosprofetie konnte, ohne allzu starke Änderungen zu erfordern, ein aktuelles Buch bleiben, das immer wieder neues Interesse für sich beanspruchte.

Auf der anderen Seite hatte aber gerade diese lebendige Anteilnahme an der Profetie des Amos dazu geführt, daß man die jeweiligen Interessen seiner Zeit nicht nur aus dem Buch herauslas, sondern auch in das Buch eintrug. So zeigen eine Reihe von Zusätzen, daß auch die Spruchsammlung ähnlich wie die Visionsschrift ihre lebendige Geschichte gehabt hat, die zwar an dem Grundbestand der Profetenworte selbst wenig veränderte, aber ihm doch gelegentlich durch Weiterungen einen anderen Akzent gab.

Unter den Zusätzen, die sich aus der Zeit erklären lassen, da die Spruchsammlung noch eine Sonderexistenz führte, können wir drei verschiedene Gruppen unterscheiden.

Zur ersten Gruppe gehören die Auffüllungen. Eine solche liegt zweifellos 1, 9f u. 11f vor; die Aufreihung der feindlichen Nachbarvölker mußte zu einer derartigen Weiterung direkt verlocken; vielleicht hat auch das Streben nach der Siebenzahl der Orakel mit zur Entstehung des Spruches über Tyrus und Edom beigetragen[1]. Derselbe Stil läßt auf den gleichen Verfasser schließen. Auch die „antimilitaristische“ Erweiterung des Drohworts 2, 15 ist als ausmalende Auffüllung zu beurteilen. Unter dem gleichen Gesichtspunkt wird man auch den Hinweis auf den Auszug aus Ägypten 2, 10 zu betrachten haben, eine Bemerkung, die im Anschluß an 2, 9, allerdings unter Verkennung des Stimmungsgehalts des Amoswortes, entstanden ist. Zugleich gehört auch 4, 7 in diesen Zusammenhang, wo ebenfalls der klare Gedankenaufbau des Gedichts von dem Interpolator eine Akzentverschiebung erhalten hat, ohne jedoch für die spätere Auslegung solch schwere Folgen nach sich zu ziehen, wie das bei 2, 10 der Fall ist[2].

Zur nächsten Gruppe rechne ich Veränderungen, die einem gewissen systematischen Streben, äußere und innere Zusammenhänge herzustellen, ihre Entstehung verdanken. Hier wird zunächst nur die Linie energischer weitergeführt, die schon in dem Vorgang der Sammlung der Sprüche, ja schon in der Zusammenfassung der Visionserlebnisse

[1] Vgl. Gressmann z. St. [2] Vgl. dazu oben S. 93ff.

des Profeten zu einer mündlichen Einheit ihren Anfang hat. In diesem Zusammenhang muß die auf 2, 10 zurückschauende Erweiterung der Überschrift 3, 1 b genannt werden; aber auch die engere Zusammenfassung der Weherufe, die durch die Versetzung der Gerichtsworte jeweils des ersten Teils des Weherufs an das Ende der Komposition erreicht wurde, gehört hierher (vgl. u.). Eine Kombination mit absichtlicher Beziehung auf das Schicksal des Amos (7, 12 f) scheint auch der Einschub 2, 11 f zu enthalten. Eine Einreihung in größere Zusammenhänge spricht ferner aus dem dogmatischen Satz, daß Jahwe seinen Ratschluß nur durch profetische Vermittlung bekannt gebe (3, 7). Die Ankündigung der Zerstörung des Altars von Betel 3, 14 stellt sogar den Versuch dar, die Amosprofetie in den Gesamtrahmen der göttlichen Geschichtsleitung hineinzustellen und bei Amos die Erfüllung einer schon in der Wüstenzeit angekündigten Drohung (Ex 32, 34) wiederzufinden.

Die beiden letztgenannten Beispiele weisen schon zur dritten Gruppe nachträglicher Weiterungen hinüber, bei denen das Bestreben vorherrscht, durch nachträgliche Exegese den Worten des Profeten einen Sinn zu geben, oder sie in einem Sinn zu ergänzen, der ihnen von Beginn an nicht anhaftete. Ganz deutlich tritt uns solche Epexegese in den Zusätzen 5, 6 u. 14 f entgegen, indem 5, 6 sich um die Klärung des Ausdrucks „und lebet" (5, 4) bemüht, 5, 14 f mehr das zu erläutern sucht, was der Profet unter dem „suchet mich" verstanden haben mag. Die Verschiebung der Erklärung auf das ethische Gebiet bedeutet gegenüber dem echten Profetenwort eine Einschränkung und ist wohl durch den Geist der späteren Profetie beeinflußt. Es wäre sonderbar, wenn nicht auch der Kampf der Profeten gegen den Götzendienst in der Sammlung der Amossprüche später seinen Niederschlag gefunden hätte; tatsächlich liegen auch für eine derartige spätere Umdeutung Belege vor. Hierher gehört neben der Erwähnung der „Höhen Isaaks" in der Visionsschrift (7, 9; vgl. 8, 14) die nachträgliche Abänderung von 5, 26 nach der Notiz II Kg 17, 30 [1] und auch der, deuteronomischen Geist atmende, Judaspruch 2, 4 f trägt den Kampf gegen die „Lügengötzen" in das Amosbuch ein. Eine ähnliche Tendenz wird man schließlich auch bei der Ankündigung der Zerstörung des Altars von Betel (3, 14) vermuten dürfen.

Gerade diese Tatsache, daß man aus den Worten des Amos später die Interessen der eigenen Zeit herauslas, oder sie eintrug, ist der klare

[1] Gegen Gressmann, der zugunsten der Echtheit des Amostextes die Aussage von II Kg 17, 30 für falsch hält.

Beweis dafür, daß die Erhaltung des Buches aufs engste verknüpft war mit der aktuellen Deutung seines Inhalts, und läßt uns die starke Einwirkung des profetischen Geistes auf die Entwicklung der israelitischen Religionsgeschichte begreifen. So hat auch die Spruchsammlung wie die Visionsschrift ihre eigene, lebendige Geschichte gehabt.

Kapitel VI.

Die Entstehung des Amosbuches in seiner gegenwärtigen Gestalt.

Wie lange nun die beiden verschiedenartigen Amosschriften nebeneinander existiert haben, läßt sich kaum mehr ermitteln. Wir haben bei der Beleuchtung dieser Frage von der Visionsschrift her gesehen, daß die, wohl durch den Tod des Sacharja veranlaßte, im Blick auf 7, 10 ff entstandene Korrektur 7, 9, die nicht vor 743 eingefügt sein kann, die Sonderexistenz der Visionsschrift voraussetzt. Auch zur Zeit des Untergangs des Nordreiches scheint die Spruchsammlung noch für sich bestanden zu haben. An diesem, für die Aktualität der Amosschrift höchst bedeutsamen Ereignis [1] konnte man unmöglich vorübergehen, ohne die Worte des Amos dazu in unmittelbare Beziehung zu setzen. Ich glaube eine Spur davon noch aufzeigen zu können. Daß die Weherufe in ihren drei letzten Stücken auf Krieg und Verbannung hinweisen, hat man gewiß später auf die Katastrophe von 722 bezogen, und daß gerade der Vers, der, wenn auch nicht mit Nennung des Namens, so aber doch ganz unmißverständlich auf die jenseits von Damaskus her drohende Macht Assurs hindeutet (6, 14) [2], an den Schluß der Amosprofetie gestellt wurde, wird nicht ohne Absicht geschehen sein. Diese exponierte Stellung von 6, 14 am Ende der Sammlung will nach der Meinung dessen, der ihn aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen und ihn an den Schluß gestellt hat, nichts anderes besagen, als daß Amos diese Katastrophe, die der judäische Redaktor erlebt hat, schon vorausgesagt habe. Dieser Schlußhinweis auf das Ereignis von 722 hatte natürlich nur dann einen Sinn, wenn zu jener Zeit die Sammlung der Amosworte noch mit Kap. 6

[1] Köhler, 51 ff will darin überhaupt erst den Anlaß zur Veröffentlichung des Amosbuches sehen.

[2] Auch in 5, 27 ist der Blick unverkennbar auf Assur gerichtet.

zu Ende war, d. h. noch ohne den Anhang der Visionsschrift für sich bestand[1]. Gewiß hat man dann auch die in 7, 10—17 noch enthaltene Drohung des Profeten unter dem Aspekt des Untergangs des Nordreiches angesehen und darin eine weitere Bestätigung der Amosprofetie durch den Gang der Geschichte erblickt.

Dann muß aber die Vereinigung der Spruchsammlung mit der Visionsschrift erst nach 722 erfolgt sein. Nun hat offenbar diese Vereinigung das Schicksal des Schlußabschnitts 7, 10—17 bestimmt und, wie wir gesehen haben, bewirkt, daß er vom Ende der Spruchsammlung an seinen jetzigen Platz gekommen ist, nachdem er als natürlicher Abschluß der Profetie zwischen Sprüchen und Visionen seinen ursprünglichen Sinn verloren hatte. Er mußte der Verbindung von Visionen und Sprüchen weichen. Für den literargeschichtlichen Vorgang bestehen hierbei zwei Möglichkeiten: entweder kam 7, 10—17 sofort an seine jetzige Stelle hinter 7, 9, oder erst auf einem Umweg. Immerhin ist trotz der äußeren Verbindung zwischen 7, 9 und 7, 10 ff die Stellung der Betelerzählung innerhalb der Visionen eine zu auffallende Tatsache, als daß sie durch das Band mit 7, 9 restlos geklärt wäre. Darum scheint auch die Versetzung von 7, 10 ff an den gegenwärtigen Platz nicht ohne Not vor sich gegangen zu sein. Der natürlichste Platz für die Erzählung von dem Abschluß der Tätigkeit des Amos war, nachdem sie hinter der Spruchsammlung unmöglich geworden war, zweifellos am Ende des ganzen Buches. Entweder wurde sie von dem Kompilator der beiden Teile des Amosbuches auch tatsächlich dorthin gestellt und mußte erst von dort weichen, als der messianische Schluß eingefügt wurde[2], dann könnte die Vereinigung zum Gesamtbuch schon in vorexilischer Zeit stattgefunden haben; oder 7, 10—17 kam gleich an seine jetzige Stelle zu stehen, dann wird die Heilsweissagung den Platz am Ende des Buches schon innegehabt haben, oder günstigenfalls gleichzeitig mit der Vereinigung der beiden Teile des Buches entstanden sein. Das würde für die Datierung der Vereinigung ein Hinabgehen bis in die exilische oder nachexilische Zeit bedeuten, vorausgesetzt, daß 9, 11—15 erst in dieser Zeit entstanden ist.

9, 11—15. Trotz der erdrückenden Fülle des Beweismaterials, das für die letztgenannte Behauptung beigebracht worden ist, ist man in neuerer Zeit wieder mehr geneigt, 9, 11—15 ganz oder teilweise als

---

[1] In dieser nachträglichen Deutung auf die Katastrophe von 722 liegt ein weiterer Grund für die spätere Zerpflückung der Weherufe und für das Zustandekommen des merkwürdigen Konglomerats von Gerichtsdrohungen am Ende der ursprünglichen Spruchsammlung (Kap. 6); vgl. oben S. 195. 247 f.

[2] Zum Letzteren vgl. Marti.

ein echtes Amoswort zu betrachten[1]. Ohne daß wir auf die bereits bekannten Gründe eingehen wollen[2], scheint uns doch eine erneute Prüfung dieser Frage unumgänglich. Dabei kann es sich nicht darum handeln, ob etwa Heilsgedanken bei Amos möglich sind oder nicht[3]; darüber gibt es überhaupt keine wissenschaftliche Entscheidung, sondern die Frage kann nur so lauten: sind die Worte von 9, 11 ff im Munde des Amos erklärlich? Von entscheidender Wichtigkeit ist dabei, festzustellen, ob diese Worte zur Profetie des Amos gehören, und in welcher konkreten Situation sie gesprochen sind. Mit der Auskunft, sie seien erst bei der Rückkehr von Betel in Judäa gesprochen[4], ist wenig geholfen, denn von einer profetischen Tätigkeit des Amos nach seiner Ausweisung aus Betel wissen wir nichts; sie lag auch nicht in seinem göttlichen Auftrag (7, 15), wie noch der Abschluß der Spruchsammlung mit 7, 10 ff zur Genüge beweist. Und wenn H. Schmidt meint, Amos habe die Worte für sich selbst daheim aufgezeichnet, so denkt er doch zu modern über die Entstehung des Amosbuches, das sich, wie gezeigt, auf die Festhaltung der mündlich gesprochenen Worte beschränkt. Die Bemerkung Buddes „wir dürfen sicher sein, daß Amos die Wirkung seiner Strafpredigt nicht durch unzeitige oder an falscher Stelle angebrachte Heilsansage wird geschädigt haben" offenbart die ganze Verlegenheit gegenüber dieser entscheidenden Frage. Einen ganz ernsthaften Versuch, dem genannten Problem nachzugehen, stellt die Lösung Sellins dar, der 9, 11—15 als das Ende des mit 7, 17 beginnenden Gotteswortes gegen Amazja zu deuten versucht[5] und damit das Hauptargument gegen die Echtheit, den Widerspruch zwischen Gerichtsernst und Heilsverkündigung bei Amos zu beheben glaubt. In der Tat bedeutet die These Sellins, nach der 9, 11—15 gegen Amazja und Genossen dadurch eine Verschärfung der Drohung enthalte, daß erst nach dem Gericht, das das sündige Israel hinwegrafft, die Heilszeit anbrechen werde, eine complexio oppositorum. Es lohnt sich daher, diesen, über die früheren Gegensätze hinübergreifenden, Lösungsversuch näher zu prüfen.

---

[1] Baumgartner, Schweiz. Theol. Ztschr. 1913; H. Schmidt, Köhler, Budde.

[2] Vgl. dazu besonders Harper. Zu שוב שבות ist jetzt neben Mowinckel, 75 f u. E. L. Dietrich, Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten BZAW (40) 1925, zu vergleichen: E. Baumann, ZAW 1929, 17 ff, bes. 26. 33.

[3] Zum Nebeneinander von Heils- und Unheilserwartung in Israel vgl. Gressmann. Ursprg. d. isr. jüd. Eschatologie, 193 ff; Sellin, Prophetismus, 148 ff und Mowinckel, 263 ff.

[4] So wieder Rost, 236 Anm. 3; vgl. unten Kap. X. 1.

[5] Der Vorschlag Kleinerts, 28 f, die Heilsweissagung an den Anfang der Tätigkeit des Amos zu stellen, würde sie erst recht jeder Verbindung mit seiner Profetie berauben oder von vorneherein den wuchtigen Ernst der Drohworte illusorisch machen.

Von vorneherein ist schon bedenklich, daß das Stück 7, 10—17 von dem zusammenhängenden Bericht über den Abschluß der Tätigkeit des Amos, der nach Sellin ursprünglich ganz am Ende stand, abgetrennt und hinter 7, 9 eingefügt wurde, ein Vorgang, der trotz des Stichwortanklangs eine Gedankenlosigkeit des Redaktors zur Voraussetzung hätte, die recht unwahrscheinlich ist. Man wird mit Recht fragen, warum hat dieser Mann nicht einfach 7, 9 vor 7, 10 gestellt?, damit wäre doch derselbe Zweck erreicht gewesen, und das Stück, das an den Schluß gehört, am Schluß geblieben. Gegen die Verbindung von 9, 11 ff mit 7, 17 spricht weiter der ganz natürliche Abschluß des Gedankens, der in 7, 17 erreicht ist; die Drohung gegen Amazja und seine Familie verlangt keine Fortsetzung mehr. Fast ebenso schwierig ist auf der anderen Seite der Anschluß von 9, 11 an 7, 17; schon die Einleitung mit „an jenem Tage" will sich nicht zu dem Gedanken fügen, daß die Heilszeit erst nach dem Gericht eintrete[1]. Auch die Gedankenverbindung ist nicht in dem Maße zwischen den beiden Stücken vorhanden, wie Sellin sie zu sehen glaubt, wenn er das Wort über die Hütte Davids als Reaktion des Profeten auf die verächtliche Art faßt, mit der Amazja von Juda gesprochen habe. Von einer verächtlichen Äußerung Amazjas gegen Juda ist in 7, 10 ff nichts zu lesen; im Gegenteil es fällt auf, wie ruhig und sachlich die Worte des Priesters klingen, so daß im Vorgehen des Amazja keine Veranlassung für die messianische Weissagung lag[2]. Schließlich meint Sellin, mit der Schlußformel v 15 „spricht Jahwe, dein Gott" könne nur Amazja als das einzige Individuum, an das sich Amos hätte wenden müssen, angeredet sein. Der Ausdruck „dein Gott" ist jedoch recht unsicher; LXX liest dafür παντοκράτωρ; es ist sehr leicht möglich, daß wir es mit einem liturgischen Abschluß des Buches zu tun haben, der sich an die Gemeinde wendet und mit „mein Volk Israel" v 14 korrespondiert. Daß die Heilsweissagung, die sich nach dem Gericht erfüllen soll, für Amazja eine Verschärfung der Drohung bedeute, läßt sich gewiß hören. Aber wo ist es sonst des Amos Art, auf solchen Umwegen zu gehen? Und würde die ausführliche Beschreibung des paradiesischen Zustandes mit dem tröstlichen Ausblick von v 15 als Ausdruck hämischer Schadenfreude im Munde des Amos nicht geradezu widerlich wirken, wenn darin eine Drohung gegen Amazja versteckt sein sollte? In Wirklichkeit ist der Stimmungsgehalt der Verse ganz einfach ein tröstlicher Blick in die Zukunft ohne den geringsten Anhalt einer Doppelzüngigkeit. Wenn

[1] Darum will Budde folgerichtig lieber „und es wird darnach geschehen" lesen; doch bietet der Text selbst nicht den geringsten Anhalt zu dieser Änderung.

[2] Vgl. auch Rost a. a. O.

Amos hier wirklich, wie Sellin angibt, unter Verwendung alter eschatologischer Heilserwartungen darin über diese hinausgeht, daß Israel erst durch das Gericht hindurch müsse, bevor sie Wirklichkeit werden könnten, so müßte man — ganz gleichgiltig, vor welcher Hörerschaft die Worte gesprochen sind — doch gerade diesen neuen Gedanken irgendwie betont finden. So wie die Worte lauten (vgl. „an jenem Tage") enthalten sie diesen Hauptgedanken nicht; und da von dem gesamten Volk Israel geredet wird, konnte auch niemand darauf kommen, daß nur die Geretteten an dem Heil der Zukunft teilhaben werden. Tatsächlich fehlt im Text gerade der Gedanke, mit dem Sellin den Widerspruch zu den sonstigen Amosworten überwunden zu haben glaubt [1]. Damit fällt aber auch die Möglichkeit, 9, 11ff in die Szene der Ausweisung aus Betel zu verlegen.

Wie steht es nun mit den Gründen, die Sellin für die Echtheit der Verse vorzubringen hat? Den alten Einwand, daß hier die später übliche scriptio plena angewendet werde, sucht Sellin dadurch zu entkräften, daß gerade am Ende der Schrift eine wiederholte Auffrischung des Textes notwendig geworden sei. Wenn dies wirklich der Grund wäre, so kann man doch fragen, warum diese Notwendigkeit der Auffrischung nur auf 9, 11ff beschränkt blieb. Daß Amos ferner mit der Rettung eines Restes gerechnet habe, stützt sich auf Stellen, deren Echtheit anfechtbar ist (5, 6; 14f) [2]. Aber auch in 3, 12 und 5, 3 ist von einer Rettung ernstlich nicht die Rede [3]. Daß die Rettung der Armen für Amos selbstverständlich sei [4], ist nirgends aus seiner Profetie zu ersehen; ganz abgesehen davon, daß Amos von dem Gedanken der Solidarität noch nicht losgekommen ist, hat er doch auch wohl gewußt, daß Katastrophen, wie er sie ankündigt, keinen Unterschied zwischen Schuldigen und Unschuldigen zu machen pflegen; und steht nicht in unmittelbarer Nähe die Weissagung: Gott will sie alle vernichten und ihren Rest mit dem Schwert töten (9, 1)? Hat der Profet nicht deutlich genug gesagt, daß die Jungfrau Israel „nicht wieder aufstehen" werde? (5, 2). Hier ist das Gericht Endpunkt und nicht Durchgangspunkt [5], und eine Rettung ausdrücklich ausgeschlossen. Einen

[1] Die Auskunft Eichrodts (Die Hoffnung des ewigen Friedens, Beitr. z. Fördg. christl. Theol. 1920, 98), das Wort sei an die Jahwetreuen gerichtet, kann aus dem Wortlaut nicht gerechtfertigt werden; dieser Gedanke hat hoseanische Färbung; vgl. dazu schon Meinhold, 62 Anm.

[2] Daß mit dem „Rest Josefs" 5, 15 die Angeredeten gemeint seien (Mowinckel, 265), ist ganz unwahrscheinlich.

[3] Auch 5, 4f kann hierfür nicht herangezogen werden; gegen Oettli.

[4] Sellin, Geschichte, 251.

[5] Gegen Baumgartner a. a. O., 37f; 99f und Kittel, 344 Anm. 1.

positiven Beweis für die Echtheit des Stückes möchte Sellin in der Bescheidenheit der Ansprüche sehen, die in der Beschränkung der Grenzen des zukünftigen Gottesreiches zum Ausdruck komme; eine spätere Zeit sei nicht so anspruchslos gewesen. Merkwürdig, daß Budde zu dem genau entgegengesetzten Resultat kommt und in 9, 12 die Machtgelüste einer späteren Zeit zu erkennen glaubt! Tatsächlich kann man aus der Hoffnung der Wiederaufrichtung des alten Davidsreiches nicht eine besondere Bescheidenheit herauslesen, wo doch unmittelbar zuvor dieses Reich eine „zerfallene Hütte" genannt wird [1]. Im übrigen ist doch auch die nachexilische Hoffnung nicht durchweg rein eschatologisch an dem Gedanken der Weltherrschaft orientiert [2]. Jedenfalls für die Verfasserschaft des Amos reichen solche Feststellungen nicht aus.

Mit allgemeinen Erwägungen, die oft zugunsten der Schlußworte angestellt werden, ist nicht viel geholfen. Was soll es heißen, daß hier der „Triumph des Glaubens" (Valeton) zum Durchbruch komme, daß der Mensch Amos Herr wird über den Theologen (Köhler)? Um die Echtheit von 9, 11 ff zu halten, erweicht man den profetischen Ernst und den unbedingten Gehorsam des Amos seinem Gott gegenüber und flüchtet sich zu dem „Menschen" Amos, als ob das Amosbuch eine Art religiöser Weltanschauung böte, die um die Klärung der letzten Fragen ringt und eine Antwort sucht darauf, was denn aus der Religion werden soll, wenn Israel vernichtet ist [3]! Das sind alles Fragen, geboren aus modernem systematischen Denken, aber fern von dem gewaltigen und lebendigen Eindruck, unter dem der Profet Amos steht. Der Mensch Amos kommt in dem Buch überhaupt nicht zu Wort, sondern nur der Profet; d. h. der von Gott seiner menschlichen Umgebung entrissene und ganz unter den göttlichen Auftrag gestellte Bote des göttlichen Wortes. Die unter dieser Perspektive hervortretende Einheitlichkeit und Geschlossenheit seiner gesamten Profetie, bei der alle Worte auf jenes Erleben einer neuen furchtbaren Gotteswirklichkeit konzentrisch hinweisen, ist kein Postulat, sondern, wie die Einzeluntersuchung ergab, eine klar feststellbare Tatsache. Von hier

---

[1] Mit der — unwahrscheinlichen — Annahme starker, unausgeglichener Spannungen im Seelenleben des Amos, oder mit der ohne sorgfältige Einzelanalyse aufgestellten Behauptung, Amos sei Anhänger und Verfechter der „großisraelitischen Idee" (Galling, D. Erwählungstrad. Isr., 77) sind die Bedenken gegen die Echtheit von 9, 11 ff natürlich nicht entkräftet.

[2] Hölscher, Die Ursprünge der jüd. Eschatologie 1925, vgl. Gesch. d. isr. jüd. Rel., 105 Anm. 8 tritt mit Recht der Verwechslung der Begriffe entgegen.

[3] So Kittel, 327 Anm. 2; ähnlich Procksch, Geschichtsbetrachtung, 13 Anm.

aus wäre es ganz unbegreiflich, wie Amos dazu kommt, eine persönliche Meinung mit, aus der alten nationalen Volkshoffnung entlehnten, Farben zu malen, deren Glaubensgrundlage zu bekämpfen er sonst nie müde wird. Von der profetischen Einstellung des Amos aus führt kein Weg zu der Heilsweissagung am Ende seines Buches.

Hinzu kommen noch Beobachtungen stilistischer Art, die gegen die Echtheit sprechen. Auf die formelhafte, einem Anschluß an irgendein Gerichtswort sich widersetzende Einführung mit „an jenem Tage" ist schon hingewiesen worden. Genau so verbindungslos steht auch die Verbalform יירשו v 12; man darf mit H. Schmidt, Budde berechtigterweise nach dem Subjekt fragen, zu dem sie gehören soll. Ferner hat schon Budde darauf hingewiesen, daß auch למען als Anknüpfung an v 11 ganz unglücklich gewählt ist; auch der Schluß von v 12 ist nicht der Stil des Amos (Budde). V 13 erscheint נאם יהוה innerhalb des Drohwortes, bei den echten Amosworten nie[1]; neben der Schlußformel v 15 ist es zudem überflüssig. Der Neueinsatz mit der rein naturhaften Schilderung des paradiesischen Endzustandes[2] unterbricht die in v 11 begonnene und in v 14 wieder aufgenommene Art der Darstellung nach Form und Sache. Daß in v 14 ein schon erwähnter Gedanke wieder aufgegriffen wird, hat schon H. Schmidt bemerkt, und bei dem Relativsatz von v 15 äußert selbst Sellin seine Bedenken, daß er deuteronomischen Klang verrate[3]. Die Einheitlichkeit der Linienführung, die Geschlossenheit der Gedanken, die uns sonst immer als das Charakteristische an der Diktion des Amos begegnet ist, wird man hier vergeblich suchen. Von diesen Erwägungen aus kommen wir zu dem Ergebnis, 9, 11—15 stellt eine gehäufte Schilderung teils nationaler Endhoffnung, teils rein naturhafter Eschatologie im eigentlichen Sinn dar[4]. Das Wort kann also nicht von Amos stammen.

Da die Worte von einem bevorstehenden Gericht nicht das Geringste erkennen lassen, im Gegenteil, die Verbannung als vollzogen voraussetzen (v 15) und von der Absicht getragen sind, Trost zu spenden und Hoffnung zu wecken[5], so ist die Voraussetzung des Exils immer noch die verständlichste Basis, auf der sich diese Heilsweissagungen erheben, zumal der größte Teil der schon früher hierfür beigebrachten Argumente durch die neueren Verteidiger der Echtheit

[1] Vgl. oben S. 36 u. Anm. 3; auch Giesebrecht, 41.

[2] Im Vergleich zu Lev 26, 5 ist hier die Verwendung des Bildes ungeschickter; vgl. Hitzig. [3] Vgl. Baumann, ZAW 1929, 26.

[4] Vielleicht ist v 13 ein späterer Nachtrag.

[5] Driver weist mit Recht auf den tröstlichen Klang hin, den auch der Abschluß „dein Gott" hat.

keineswegs entkräftet ist. Das Bedürfnis, die vorexilischen Profetenschriften noch aktuell zu erhalten, nachdem ihre Weissagungen sich erfüllt hatten, forderte direkt einen hoffnungsfrohen Ausblick in die Zukunft, wobei es nicht ausgeschlossen ist, daß auch das Vorbild der ägyptischen Profetenliteratur zu dem Heilsabschluß des Buches mit beigetragen haben mag [1].

Somit bleiben die oben [2] genannten Möglichkeiten der Zusammenfassung der beiden Teile des Amosbuches bestehen. Welche von diesen Möglichkeiten die Wahrscheinlichkeit für sich hat, läßt sich schwer entscheiden. Vielleicht könnte die Beobachtung, daß der Ausdruck „von seinem Grund und Boden" 9, 15 nicht ohne Rücksicht auf dieselbe Wendung 7, 9. 12 hier gewählt ist, darauf hinweisen, daß der Verfasser von 9, 11ff von der Beschäftigung mit jenen Worten des 7. Kapitels herkommt; und es wäre möglich, daß er derjenige ist, der die Vereinigung der beiden Amosschriften vollzogen hat; dann wäre die Anspielung auf 7, 9. 12 noch eine Reminiszens an das Kopfzerbrechen, das ihm die Entfernung von 7, 10—17 von dem Ende der Spruchsammlung an seine jetzige Stelle hinter 7, 9 bereitet hat. Diese Annahme würde, die, von ganz anderen Erwägungen herkommende Feststellung Robinsons [3] für das Amosbuch bestätigen, daß allgemein erst spät die Vereinigung der Sonderausgaben profetischer Schriften und ihre Bearbeitung nach einem, der ägyptischen Profetie entnommenen Schema auf der letzten Stufe der Geschichte der Profetenbücher erfolgt sei; es wäre demnach schon ein stark literarisches Interesse, dem das Amosbuch seine endgültige Form verdankt. Aus der veränderten Lage des Exils oder der nachexilischen Zeit läßt sich die Notwendigkeit einer systematischen Neuordnung der vorhandenen profetischen Literatur und deren Anpassung an die neuen Verhältnisse besonders gut begreifen. Daß bei der Vereinigung der beiden Amosschriften die Visionen angehängt und nicht an den Anfang der Sammlung gestellt wurden, hat in Jes 6 seine Analogie und dürfte aus dieser späteren Zeit, wo das biographische Interesse hinter anderen, mehr literarischen Motiven zurücktrat, weit eher verständlich sein als aus einer früheren Epoche.

Aber auch mit dieser entscheidenden Wendung des Schicksals des Amosbuches war seine Geschichte noch nicht beendet. Die nach Form und Geist ihre nachexilische Herkunft verratenden hymnischen Zusätze 4, 13; 5, 8; 9, 6 können jetzt erst, da sie von derselben Hand zu stammen

[1] T. Th. Robinson, ZAW 1927, 1—9; anders Ed. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme 1906, 451ff. [2] S. 283. [3] a. a. O., 8f.

scheinen, eingetragen sein, denn sie setzen den gegenwärtigen Zusammenhang des Amosbuches voraus. Daß sie gerade, wie aus der Analyse hervorging, hinter Erdbebenweissagungen ihren Platz fanden, mag durch die Bedeutung des Erdbebens für die Profetie des Amos, die schon in der Überschrift ihren Ausdruck gefunden hat, bedingt sein; wenn die Vermutung Steuernagels[1] richtig ist, daß durch die Hymnen liturgische Leseabschnitte abgegrenzt werden sollen, so würde sich daraus ergeben, daß man noch im jüdischen Gottesdienst eine Erinnerung an die eigenartige Rolle des Erdbebens in den Amosworten bewahrt hatte[2]. In diesem Zusammenhang ist wohl 9, 5 aus seiner ursprünglichen Stellung hinter 8, 7 vor 9, 6 gezogen und dafür 8, 8 durch die Hand des Hymnenschreibers eingesetzt worden. Auch die Umstellungen in Kap. 5 werden durch die eingeflochtenen Hymnen 4, 13 u. 5, 8 mit bedingt sein. Als letzte Änderung dürfte 5, 9 zur nachträglichen — allerdings jetzt nicht mehr deutlich erkennbaren — Erklärung von 5, 8 eingefügt worden sein[3].

So mannigfaltig die Gesichtspunkte sind, unter denen man während einer sich über Jahrhunderte erstreckenden Geschichte immer wieder mit neuen Interessen an das Buch des Amos herantrat, so verschieden auch die Motive der mündlichen Profetie von der Veranlassung zur schriftlichen Aufzeichnung sind, so darf doch am Ende der Betrachtung über das Werden des Amosbuches festgehalten werden, daß sein Kern, die mündliche Profetie, im wesentlichen in einer Form erhalten geblieben ist, die noch deutlich die Spuren ihrer ersten Gestalt trägt und durchaus vertrauenswürdig ist.

---

[1] Einleitung in d. A.T., 616.

[2] Darin liegt für den nachexilischen Leser zugleich auch die, schon bei Dtjes festzustellende, Anerkennung des Exils als des göttlichen Gerichts, ohne daß man mit Horst (ZAW 1929, 45 ff) an die Entstehung der Doxologien aus dem Sakralrecht als ihrem „Sitz im Leben“ zu denken braucht. [3] Vgl. oben S. 203.

III. Teil.

Die religiöse Struktur der Profetie des Amos.

Kapitel VII.

Die Grundlinien.

Für die Erkenntnis der geistigen Eigenart der Amosprofetie ist es nicht unwichtig, sich klar zu machen, daß sie sich durch ihren einheitlichen Grundzug etwa von der des Jesaia oder Jeremia nicht unwesentlich unterscheidet. Schon rein zeitlich gesehen muß die zusammengedrängte Geschlossenheit der Profetie auffallen. Aus dem Berufungsauftrag, gegen das Volk Israel zu weissagen (7, 14f), und aus der Art, wie wir uns die Entstehung des Amosbuches zu denken haben, geht es klar hervor, daß sich die Profetie des Amos auf die mündliche Verkündigung der Gottesworte gegen Israel beschränkt hat. Das Werden des Buches spricht deutlich genug gegen die verbreitete Meinung, die Abfassung der Amosschrift unmittelbar in den Bereich der profetischen Mission des Amos hereinzunehmen; umfaßt doch das Buch selbst in seiner Gesamtheit nur die Zeitspanne zwischen den Visionen als dem Weg, der zur Profetenlaufbahn geführt hat[1], und dem Abschluß der Wirksamkeit in Betel als ein in sich abgeschlossenes Wirken, während die Motive, die zur Niederschrift der Amosworte geführt haben, auf ganz anderer Ebene zu suchen sind, als die, welche der eigentlichen Profetie zugrundelagen. Die Profetie des Amos gleicht einem Meteor, das, aus dem Dunkel kommend, für kurze Zeit aufleuchtet, um wieder im Dunkel zu verschwinden; der Mensch Amos steht für uns im Dunkel, es ist nur der Profet, der seine Spuren in der Geschichte hinterlassen hat; selbst da, wo man den Menschen Amos noch zu erkennen glaubt — besonders in den Worten über die Visionen —, berichtet Amos nicht von seinen Erlebnissen als Mensch, sondern sieht schon sein vorprofetisches Erleben vom Standpunkt seiner profetischen Aufgabe her. Schon dadurch gewinnt alles, was wir über den Profeten wissen, einen gewissen Zug der Einheitlichkeit. Dieser Eindruck wird verstärkt, sobald man bedenkt, daß die Wirksamkeit

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Die Berufung d. Amos Theol. Bl. 1928 Sp. 179ff.

des Amos als Profet aller Wahrscheinlichkeit nach auf einen ganz kurzen Zeitraum beschränkt gewesen sein mußte; vielleicht sind es, wie Balla [1] vermutet, nicht mehr als einige Tage gewesen, in denen sich die ungeheure innere Spannung des Profeten gewitterartig gegen Israel entladen hat [2].

Dieser zeitlichen Geschlossenheit entspricht auch eine einheitliche religiöse Grundstruktur. Es ist von vorneherein sehr unwahrscheinlich, daß bei einer Verkündigung, die sich nur über eine ganz kurze Zeitspanne erstreckte, größere Schwankungen in sachlicher-religiöser Hinsicht zu erwarten sind; darum wird man der Annahme einer allmählichen Entwicklung der Anschauungen des Profeten innerhalb seiner Wirksamkeit [3] nicht beipflichten können. Die Klarheit und Geschlossenheit der einzelnen Sprüche ist nur eine Spiegelung derselben Klarheit und Geschlossenheit einer Gesamthaltung, auf deren Grundlage sich die Profetie des Amos entfaltet. Mannigfaltig ist zwar die Stimmung, aus der sich seine Worte erheben: von beißendem Spott bis zur todernsten Klage, von ehrlicher Entrüstung bis zum wütenden Haß, von klarem Denken bis zum unheimlichen Grausen, eine ganze Skala von Gefühlen wird durchlaufen; verschieden sind auch die Bilder und Vorstellungen, unter denen Amos gegenwärtige Verderbnis und kommendes Unheil schildert; aber so mannigfaltig auch die Materie sein mag, die den Profeten beschäftigt, seine Worte sind doch nur verschiedene Strahlen ein- und desselben Lichtes, von dem sie alle ausgehen; der zentrale Punkt, in dem die einzelnen Linien seiner Profetie sich schneiden, die Basis, von der aus der Profet über die verschiedensten Lebensgestaltungen, unbeirrt durch menschliches Für und Wider immer wieder sicher urteilt, ist seine Gottesgewißheit. In ihr liegt Anfang, Mitte und Ende seiner Profetie beschlossen. Sie gibt ihm die innere Festigkeit und Sicherheit des Wortes gegen die Machthaber seiner Zeit, und den Mut, selbst nach Betel „in die Höhle des Löwen" zu gehen.

Am Anfang, ehe er den Weg eines Profeten betrat, hat er den Ruf Gottes vernommen, und es ist nicht von ungefähr, daß er in der gefährlichsten Stunde am Ende dieser Laufbahn mit dem Wort über seine Berufung auf jenen Anfang zurückgreift: die Gottesgewißheit äußert sich bei ihm in erster Linie in der Form des Berufungs- und Sendungsbewußtseins. Allerdings unterscheidet sich Amos darin keineswegs weder von seinen profetischen Vorgängern [4] noch von

[1] S. 38. [2] Vgl. auch M. Wiener, Encyclop. Jud. II Sp. 695f.

[3] So Meinhold, 46; Cossmann, 29; Balla, 37. [4] Vgl. z. B. den stereotypen Ausdruck „Jahwe, in dessen Dienst ich stehe" II Kg 5, 16 u. ö.

seinen Nachfolgern; aber, wenn er bei seiner Selbstrechtfertigung zwischen Berufung und Beruf einen scharfen Trennungsstrich zieht (7, 14) und sich mit vollem Recht von den Berufsprofeten abgrenzt, dann ist uns dies doch ein Hinweis, daß für ihn selbst in dem persönlichen Erlebnis des göttlichen Rufs etwas durchaus Eigenes liegt, das in dieser persönlichen Besonderheit nur ihm allein gehört und ihn von anderen Profeten scheidet.

Im Unterschied zu der gleich zu besprechenden Stelle 3, 3—8, wo das Sendungsbewußtsein des Profeten einen charakteristischen Ausdruck gefunden hat, reflektiert Amos in der Entgegnung gegen Amazja von seinem vorprofetischen Standpunkt aus und gibt auf diese Weise einen für uns wertvollen Einblick in die Eigenart seines persönlichen Erlebnisses. Der Erlebnischarakter der Berufung ist dadurch gekennzeichnet, daß sich Amos von einem ganz bestimmten Augenblick seines Daseins an durch göttliche Macht in eine andere Lebensbewegung gedrängt sieht und dieses einmalige Erleben empfindet als ein Herausgerissenwerden aus allem Bisherigen durch einen Zwang, der von außen her über ihn gekommen ist; der Profet sieht sich plötzlich als Werkzeug Jahwes seinem Volke gegenübergestellt (7, 15). Aber dieses Hereinbrechen einer dem Profeten bis dahin unbekannten Gotteswirklichkeit, der gegenüber sich Amos mehr passiv verhält, ist nur die eine Seite seines profetischen Bewußtseins.

Man wird darüber nicht die andere Seite übersehen dürfen, die in jenem Wort zum Ausdruck kommt, wo Amos seine Stellung als Profet gegen die Zweifel an der göttlichen Herkunft seiner Sendung verteidigt, 3, 3—8. Mag man auch aus dem Vergleich „der Löwe brüllt, wer fürchtet sich nicht?“ einen Gefühlston heraushören, der an die Erschütterung des Amos bei seinem Gotteserlebnis erinnern könnte [1], der Gesamttenor des Spruches weist in eine ganz andere Richtung. Die Basis, von der aus Amos hier argumentiert, ist gerade nicht sein Berufungserlebnis [2], sondern, was für unsere Frage einen Unterschied bedeutet, sein Sendungsbewußtsein; also nicht jenes einmalige Faktum des göttlichen Eingriffs, sondern eine dauernde Grundhaltung seines eigenen Geistes. Der Ausgangspunkt des Amos ist hier nicht der Vorgang, der zur profetischen Gewißheit bei ihm geführt hat, sondern diese Gewißheit selbst. Nicht der übermenschliche, von außen her kommende Gotteszwang dient ihm dabei zur Rechtfertigung, sondern ein inneres, logisches Müssen. Von seinen eigenen Gedanken aus,

[1] Vgl. Hempel, 8 und ZAW 1924, 74 ff.

[2] Wie bei allen Worten des Profeten steht das Gotteserlebnis natürlich auch hier im Hintergrund, aber es ist nicht Gegenstand der Diskussion.

mit selbstgewählten Mitteln menschlicher Logik sucht der Profet die Gewißheit, die ihm durch das Erlebnis geworden ist, gegen Angriffe zu sichern. Das setzt eine innere Haltung voraus, die von dem mehr passiven Überwältigtwerden durch das Gotterleben der Berufung in ihrem Wesen verschieden ist. Angesichts der Analogieschlüsse von 3, 3—8 wird man das Sendungsbewußtsein nicht nur unter den Begriff des sklavischen Müssens fassen können[1], sondern wird dem Moment des eigenen Sichselbstgewißwerdens dessen, was der Inhalt des Erlebnisses bildet, bei Amos daneben besondere Beachtung schenken müssen. Das Erlebnis Gottes ist für Amos gleichsam der erste entscheidende Antrieb, der durch die eigene Reflexion des Profeten zu einem Bewegungsgesetz, zu einer religiösen Lebendigkeit wird, die immer neue Antriebe aus sich selbst hervorbringt.

Diese beiden Momente, die in der einmaligen Berufungsgewißheit und in dem dauernden Sendungsbewußtsein zum Ausdruck kommen, bilden die Grundstruktur der gesamten Profetie des Amos und müssen für das Verständnis nebeneinander berücksichtigt werden: das Erlebnis, beruhend auf einer von außen her eindringenden Wirklichkeit irrationaler Art, und der, wie ich es nennen möchte, profetische Glaube, ein auf rationalem Wege Sichselbstgewißwerden dessen, was das Erlebnis in sich schließt[2].

Diese beiden Grundlinien, das Erlebnismäßig-Irrationale und das Glaubensmäßig-Rationale als Entfaltung des Erlebnisinhalts stehen nun aber, obwohl sie ihrer Herkunft nach an sich als Gegenpole religiöser Gewißheit betrachtet werden können, bei Amos keineswegs im Verhältnis polarer Spannung zueinander; sie laufen auch nicht getrennt nebeneinander her, so daß es immer möglich wäre, wie bei den genannten Worten über Berufung und Sendung, jedes Wort auf seine charakteristische Grundlinie zurückzuführen, sondern sie sind von Anfang an ineinander verwoben dadurch, daß sie sich gegenseitig ergänzen und festigen[3]. Es wird im folgenden die Aufgabe sein, zu zeigen, wie diese beiden Grundlinien in der Profetie des Amos zur Geltung kommen.

---

[1] Gegen Köhler, 45; Hertzberg, 17. 48ff, woselbst weitere Belege.

[2] Wenn Lindblom, 41 Anm. 1 von einem „permanenten Offenbarungszustand" redet, so wird er damit dem rationalen Moment der Gewißheit nicht gerecht.

[3] So wird nach außen hin der Eindruck einer Einheit zwischen Profet und Gott erweckt, die Hänel, 190 allgemein mit gewissem Recht mit der unio mystica vergleicht, ohne dabei zu verkennen, daß dem Wesen nach die Aktivität der Gottheit und die des Profeten trotzdem hier nicht zusammenfallen.

Kapitel VIII.

Gotteserlebnis und Gottesgewifsheit.

Selbst bei den Worten über die Visionen, die ausdrücklich auf die Erlebnisse des Profeten zurückgehen, läßt sich das erwähnte Ineinander der beiden Grundstrukturlinien beobachten. In ihrer Gesamtheit geben uns die Visionen einen Einblick in die reifende profetische Gewißheit[1]; die Erlebnisse, die hier zugrunde liegen, fallen alle vor die Stunde, da der Ruf Jahwes den Profeten von seiner Herde wegnahm[2], und legen so Zeugnis ab von der für seine Profetie entscheidenden Periode der Gotteserlebnisse in der Heimat. Diese Erlebnisse sind für den Profeten das Fundament, auf dem sich seine Profetie aufbaut; auf ihnen ruht seine profetische Gewißheit. Von ihnen hat er wohl zuerst bei seiner Wirksamkeit als Profet gesprochen, auf sie greift er zurück in dem Augenblick, wo er durch das Eintreten eines Erdbebens seine göttliche Sendung bestätigt findet und die Visionsschrift herausgibt. Die Gewißheit hat in der Selbsteinschätzung des Amos durchaus den Charakter eines von Gott gewirkten Erlebens. Selbst in den Worten über die beiden ersten Visionen, die für Amos jene Gewißheit noch nicht enthalten, wo er sich gerade der Gottheit gegenüber noch auf dem Boden der Ungewißheit und der menschlichen Möglichkeiten eines Einflusses auf den göttlichen Entschluß bewegt, führt Amos seine Wahrnehmungen auf die Gottheit selbst zurück; er sieht auch seine vorprofetischen Erlebnisse unter dem Gesichtswinkel seines späteren profetischen Standpunkts. Ganz klar tritt die göttliche Aktivität in dem zweiten Visionspaar in Erscheinung; selbst im Zwiegespräch spielt der Profet nur die Rolle des Gefragten, alles entspringt göttlicher Initiative. Daß Amos auf die Deutung Jahwes hin überhaupt nur negativ mit schweigender Hinnahme reagiert, setzt bei ihm einen ganz anderen Eindruck des Ernstes der Gottheit voraus, als bei dem Erleben der beiden vorausgehenden Visionen. Wenn ihm selbst das Vergängliche zum Gleichnis einer neuen Gewißheit des unabwendbaren Gerichts wird, ohne daß er einen anderen Grund dafür anzugeben vermag, als eben die göttliche Offenbarung, so gibt es keine andere Erklärung dafür, als daß Amos sich von einer neuen Gotteswirklichkeit getroffen fühlt, die er als Gegensatz zu allem, was er bis dahin von Gott geglaubt hatte, empfindet; dieser übermächtige Eindruck des Erlebens einer zuvor fremden Wirklichkeit Gottes hat auch äußerlich seinen Ausdruck gefunden in der schroffen Antithese der beiden ersten Visions-

[1] Vgl. Procksch, 87; Dürr, 41. [2] Vgl. oben S. 74.

paare. Die Tatsache, daß für Amos das Schauen alltäglicher Gegenstände zur Gerichtsgewißheit führt, zwingt uns zwar, den Einbruch des neuen Gottesgedankens schon vor dem Erleben der dritten und vierten Vision anzunehmen, gibt uns aber nicht den geringsten Grund, daran zu zweifeln, daß, wie der Profet es selbst beurteilt, ihm die Gewißheit durch das Erlebnis einer neuen göttlichen Realität geworden ist. Dies wird durch die Eigenart der fünften Vision zur Evidenz erhoben, die direkt ausschließt, was man gelegentlich als Erklärung für das Auftreten des Amos heranzuziehen pflegt, daß er von einer Vorausahnung des kommenden Untergangs erfüllt gewesen sei; denn die Worte 9, 1 ff enthalten nicht eine Ahnung, sondern felsenfeste Gewißheit, und zwar eine Gewißheit, die nicht auf Kombinationen irgendwelcher vernünftiger Gedanken, sondern auf dem Hereinragen einer absolut irrationalen Macht in das Seelenleben des Profeten beruht. Am Anfang der profetischen Gewißheit des Amos steht in des Wortes konkretestem Sinn der neue Ein-druck Gottes, der über die Seele des Profeten gekommen ist und seinen Gedanken eine neue Wendung gegeben hat[1].

Nun hat aber die Analyse der Visionen weiterhin gezeigt, daß, was Amos in Kap. 7—9 über seine Erlebnisse sagt, keineswegs als einfache Wiedergabe jener Erlebnisse angesehen werden kann, die direkt aus dem Erleben hervorgegangen wäre. Vielmehr tritt das Persönliche in den Visionsworten auffallend in den Hintergrund und ist nur auf das zum Verständnis allernotwendigste beschränkt. Ja, der schematische Rahmen, in welchen die vier ersten Visionen hineingestellt sind, läßt neben der erwähnten Beobachtung, daß ein neues Gottesbewußtsein schon vor der dritten Vision vorauszusetzen ist, die Frage berechtigt erscheinen, ob uns alle Erlebnisse überliefert sind, die zur Entstehung der Gewißheit bei Amos geführt haben. Verdanken wir doch auch die Erwähnung des Berufungserlebnisses nur dem Zufall des Zusammentreffens mit Amazja in Betel! Amos zieht in den Worten über die Visionen das Erlebnis nur so weit heran, als er den Inhalt des Erlebten

[1] An diesem Überwundenwerden durch das göttliche Ich in einem unbegreiflichen Erleben darf man nicht vorübergehen und mit Hänel (Prophetische Offenbarung, Ztschr. f. system. Theol. 1926) die Gottesgewißheit auf einen Ursprung im Bewußtsein unter Voraussetzung einer besonderen religiösen Anlage des Profeten allein zurückführen. Selbst wenn die dritte und vierte Vision für die These Hänels sprechen könnte, daß die Visionen lediglich sekundäre Reflexe schon bestehender Gewißheit seien, so muß doch allein schon wegen des absoluten Gegensatzes, in dem die neue Gottesgewißheit gegenüber der bisherigen Gottesauffassung des Amos in den Visionen auftritt, eben vor diesen Visionen ein Erleben angenommen werden, das der Profet als Hereinragen einer transsubjektiven Wirklichkeit mit Recht empfindet; vgl. auch die Besprechung Hempels, Theol. Lit. Bl. 1928 Sp. 1 ff.

in den Dienst seiner profetischen Verkündigung stellen kann. Darum können die Visionen nicht einfach als die Wiedergabe der Erinnerung an innere Vorgänge gewertet werden, sondern weisen zugleich über das rein Erlebnismäßige energisch hinaus. In dem Augenblick, da Amos von seinen Visionen redet, steht er schon mitten im Fluß des göttlichen Geschehens; die Gewißheit, daß, um mit Wellhausen zu reden, Jahwe der Poet der Tragödie ist, steht ihm schon fest, der Vorhang über dem Trauerspiel hat sich gehoben, das Spiel hat begonnen. In diesen Rahmen stellt Amos sein Erleben hinein. Mit klarem Blick überschaut er zusammenfassend die Zeit des Reifens seiner Gewißheit, mit kühnem Griff entnimmt er seiner persönlichen Erinnerung jene zwei charakteristischen Arten seiner Begegnung mit Gott, stellt sie einander in schroffer Antithese gegenüber und gewinnt so an diesem Gegensatz der beiden verschiedenen Gottesbilder (vgl. „es soll nicht geschehen“ 7, 3. 6 mit „ich will nicht mehr an ihm vorübergehen“ 7, 8; 8, 2) die göttliche Voraussetzung, aus der sich die Katastrophe der fünften Vision mit Notwendigkeit ergeben muß. In der Zusammenschau der zeitlich und räumlich auseinanderliegenden Erlebnisse, in der Art, wie das „ich will nicht mehr an ihm vorübergehen“ auf die ersten beiden Visionen zurückgreift und zugleich auf die letzte Vision in die Zukunft weist, wie hier die Einzeleindrücke zu einem einheitlichen Gesamtausdruck verknüpft sind, zeigt sich deutlich die Beherrschung des rein Erlebnismäßigen durch die Macht des Gedankens. Und wenn Amos, um die Unentrinnbarkeit des göttlichen Gerichts einzuhämmern, allerlei Ausflüchte und möglichen Einwände von vorneherein abschneidet (9, 2—4. 7), dann kann dies nicht unter Ausschaltung des normalen Bewußtseins geschehen sein. Die machtvolle Zusammenfassung der einzelnen Erlebnisse unter dem Gedanken eines Gottes, dessen Augen auf Israel zum Bösen und nicht zum Guten gerichtet sind (9, 4b), beweist eine innere Freiheit dem eigenen Erleben gegenüber, die aus dem Erlebnis selbst nicht zu erklären ist. Hinter allen diesen Worten über das Erleben steht ein inneres, wohl längeres Ringen des Profeten um den Erlebnisinhalt selbst [1]. Ohne diese Auseinandersetzung mit seinem eigenen Gotterleben, ohne die klärende, festigende Arbeit eigener, rationaler Erwägungen blieben die Worte des Amos über seine Visionen in ihrer gegenwärtigen Form und Zusammenfassung unbegreiflich. Hier öffnet sich erst der Weg, der vom Gotteserlebnis zur Profetie führt. Die Erlebnisse in ihrer Vereinzelung werden erst fruchtbar für die profetische Verkündigung durch die innere Aneignung kraft eigener

[1] Vgl. meinen Aufsatz Theol. Bl. 1928 Sp. 181.

Gedanken des Profeten; erst in dem Zusammenwachsen des irrational Erlebten mit der Entfaltung eigener rationaler Gedanken in der Richtung auf den Erlebnisinhalt hin ist bei Amos jene dauernde Gottesgewißheit zur Grundhaltung geworden, auf deren Boden er als Profet allen Situationen gegenüber einen festen Stand hat. Die Gottesgewißheit steht im Mittelpunkt der Visionen [1], aber nicht nur als impressionistische Erlebnisgewißheit, sondern als innere Synthese eines irrationalen, ichfremden Erlebens und einer rationalen Rechenschaft, die sich der Profet über sein Gotterleben gibt. Die gleichen Grundlinien, die im Berufungs- und Sendungsbewußtsein des Profeten uns begegnet sind, bilden auch die eigenartige Struktur der Gottesgewißheit, von der die Visionsworte reden.

Dieselbe Frage nach dem Verhältnis von Erlebnis und eigenem Denken muß nun auch von den Sprüchen aus ihre Beantwortung finden. In dem Hintergrund der Sprüche steht, wie schon die Einzeluntersuchung hat erkennen lassen, mehr oder weniger deutlich wahrnehmbar, jene Gottesgewißheit, die uns als das konstitutive Element der Visionsworte entgegengetreten ist. Die Festigkeit des unerschrockenen Auftretens, der unbeugsame Ernst der Gerichtsdrohung, die Sicherheit des Urteils den verschiedensten Verhältnissen des religiösen, nationalen und privaten Lebens gegenüber, der unbeirrbare Standpunkt, an dem der Profet gegen allerlei Einwendungen festhält, die Beobachtung, daß nirgends ein inneres Schwanken aus den Sprüchen festzustellen ist [2], alles dies kann nur als der Ausfluß einer unerschütterlichen Gewißheit gedeutet werden.

Das Problem der Herkunft dieser Gewißheit in den einzelnen Fällen wird gewöhnlich durch die Gegensatzpaare ekstatisch-passiv und rational-aktiv bezeichnet [3]. An sich ist beides möglich, daß Amos jedesmal auf ekstatisch-visionärem oder -auditionärem Weg zum Empfang eines bestimmten Gotteswortes gekommen ist unter Ausschaltung eigener Willkür und Gedanken [4], oder daß er aus einer geistig-religiösen Grundhaltung heraus zu seinen Urteilen, Droh- und Scheltworten gelangt, ohne daß dabei sein normales Bewußtsein unterdrückt zu sein braucht. Daß Amos selbst seine Worte wie seine Gesichte auf das Wirken der Gottheit zurückführt, beweist zunächst nur, daß er diese Unterscheidung

[1] Vgl. oben S. 73. 76f. [2] Gegen Gressmann, 346; Köhler, 50.

[3] Vgl. z. B. Hölscher, 197; Gressmann, 325; Hänel, 143ff; Hertzberg, 48ff; Hempel, 75 Anm. 2.

[4] Selbstverständlich lassen sich die Grenzen des Ekstatischen nicht immer eindeutig festlegen; hier soll der Ausdruck nur für den Zustand bei ausgelöschtem eigenem Bewußtsein gebraucht werden.

unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung für sich selbst nicht kennt. Diese Zerspaltung in erlebnismäßige und glaubensmäßige Gewißheit ist eine nachträgliche Aus-einander-setzung innerer Vorgänge, die für den Offenbarungsempfänger selbst, der darüber nicht reflektiert, keine Bedeutung hat. Gotterleben und profetischer Glaube bilden für Amos eine Einheit[1]. Allerdings enthebt uns solche Selbsteinschätzung des Profeten nicht der Pflicht, dieser Frage dennoch nachzugehen, wenn es sich um die wissenschaftliche Erfassung der Grundlinien der Profetie handelt.

Zunächst könnte außer 3, 3—8 die bei Amos im Vergleich zu den übrigen Profetenschriften auffallend häufige Bezeichnung seiner Worte als Gottesworte durch eine entsprechende Einleitungs- oder Schlußformel als Merkmal für den jeweiligen ekstatisch-auditionären Empfang des Gottesswortes herangezogen werden; ganz besonderes Gewicht läge dann auf den Stellen, wo die Form auf ein Gotteswort an den Profeten selbst schließen ließe, wie in 9, 1—4; 5, 16 b. 17. Visionär geschaut könnten ferner die konkreten Schilderungen der Gerichtsdrohungen sein, so 5, 16. 26 f; 6, 9 f u. ö.; auch das Bild der tot daliegenden Jungfrau Israel ließe sich auf den ersten Blick hier einreihen. Bei näherem Zusehen wird das Gewicht dieser Argumente jedoch wesentlich abgeschwächt. Die Beweiskraft der Einleitungs- und Schlußformeln vermindert sich bedeutend durch die literarkritische Unsicherheit diesen Formeln gegenüber, so daß aus dem Vorhandensein oder Fehlen derartiger Formeln keineswegs mit Sicherheit auf eine absichtliche Unterscheidung zwischen Gotteswort und eigenem Wort im Sinne des Profeten immer geschlossen werden kann, vor allem da in sachlicher Hinsicht ein Unterschied — etwa Drohworte als Gotteswort und die Drohung begründenden Scheltworte als Profetenwort — nicht nachgewiesen werden kann[2]. Ein Vergleich der Weherufe läßt uns darüber nicht im Zweifel. Auch die Stilform der Gottesrede an den Profeten kann nicht ins Gewicht fallen; bei 9, 1 ff ist diese Stilform durch die Vision bedingt, in 2, 6 ff liegt eine typische Stilvariation des Scheltworts vor, die einfach den vorausgehenden Strophen des Gedichts angeglichen ist; und auch bei 5, 16 b. 17 ist es durch den Zusammenhang ausgeschlossen, in dieser Form eine Gottesrede an den Profeten zu sehen. Ein Blick auf die Verwendung der gleichen Stilform bei anderen Profeten zeigt, daß sie als Kriterium für die besondere Art des Zustandekommens profetischer Verkündigung nicht immer brauchbar ist[3]. Weiter ist zu berücksichtigen, daß die Ein

[1] Vgl. Hempel, 97 f.
[2] Gegen Balla, 34. 45; vgl. Giesebrecht, 39 ff.
[3] Vgl. Hänel, 21 f. 186.

leitungsform „so spricht Jahwe“ als Nachahmung des Botenspruchs[1] gerade in ihrer Formelhaftigkeit ebensogut aus einer durch das Sendungsbewußtsein gegebenen geistigen Grundhaltung zu erklären ist, und keineswegs, wie besonders die Verwendung in dem bewußte Rhetorik verratenden Völkergedicht 1, 3ff nahelegt[2], den Hinweis auf unmittelbaren Offenbarungsempfang enthält. Rein ekstatisches Schauen kommt so wenig für 5, 1ff wie für die übrigen konkreten Gerichtsbilder in Frage, denn bei der Totenklage ist noch deutlich erkennbar, daß es sich um bewußte Dichtung des Profeten im Klagerhythmus handelt, die, selbst wenn man das begründende Gotteswort 5, 3 als in der Ekstase empfangen sich denken würde, ohne weiteres von diesem ekstatischen Erleben sich abhebt. Auch die konkrete Anschaulichkeit der Drohworte kann kaum als Zeichen ihres visionären oder auditionären Ursprungs in Betracht kommen[3]; dinghafte Anschaulichkeit ist auch sonst ein Merkmal der Aussprüche des Amos, ganz abgesehen davon, daß die bei den meisten Sprüchen feststellbare enge logische Beziehung zwischen Scheltwort und Drohwort in der harmonischen Durchführung eines einzigen Gedankens oder Bildes nicht denkbar ist, wenn das normale Bewußtsein des Profeten ausgeschaltet war. Dieser letztgenannte Umstand zusammen mit der Schritt für Schritt begegnenden klaren, psychologisch-rhetorischen Wendung der Gedanken — man vergegenwärtige sich in diesem Zusammenhang die Rolle, die der Zwischengedanke auf der Brücke zwischen Scheltwort und Drohwort 2, 9; 6, 12; 5, 18. 25; 6, 2 im Aufbau des Gesamtspruches spielt[4] — dazu die schematisch dichterische Form größerer Einheiten wie 1, 3ff; 4, 6ff machen die Annahme unausweichlich, daß hier der Profet mit klarem Bewußtsein und eigenem Wollen Gedanken und Worte ordnet und formt. Von einem sprunghaften Stil und Wechsel der Bilder als Kennzeichen ekstatischer Rede[5] kann man bei Amos wirklich nicht sprechen; im Gegenteil, klare gedankliche Konzentration ist der besondere Vorzug seiner Sprüche, auf dem nicht zuletzt ihre wuchtige Wirkung beruht. Wir kommen zu dem Ergebnis, daß man auch bei den Sprüchen des Amos mit der Annahme eines ekstatischen passiven Erlebnischarakters in jedem einzelnen Fall nicht durchkommt, sondern daß hier eigenes Denken und bewußtes Gestalten von seiten des Profeten so stark in den Vordergrund tritt, daß außer der Form der gött-

[1] Vgl. Köhler, Deuterojesaia, 102ff; Lindblom, 97ff.

[2] Vgl. hierzu Giesebrecht, 40.

[3] Eher könnte man an die von Hänel mit Recht in den Vordergrund gestellte „innere Wahrnehmung“ denken, die dem dichterischen Schauen vergleichbar ist.

[4] Vgl. oben S. 93ff; 197f; 213; 222f; 232f. [5] So Hölscher, 196f.

lichen Ichrede nichts auf eine göttliche Herkunft der Sprüche hinzuweisen scheint.

Trotzdem wäre es verkehrt, in der Verwendung der Gottesrede bei Amos einfach die Nachahmung profetischer Stilform zu sehen und im übrigen seine Worte als Ergebnis eigener Reflexion über die Zeitlage aus rein subjektiven, sei es sittlichen, sozialen oder religiös puritanischen Erwägungen zu betrachten. Es ist aus dem analytischen Teil klar geworden und braucht hier nur ins Gedächtnis zurückgerufen werden, daß das eigene Denken des Amos eine für ihn besondere Voraussetzung und ein besonderes Ziel hat, wodurch er sich von vorneherein in direktem Gegensatz zur Gedankenrichtung seiner Hörer befindet: die Beziehung auf den Gott, dessen er in persönlichem Erleben gewiß geworden ist. Das Denken des Profeten ist sein eigenes menschliches Denken, aber es ist ein Denken, das durch den Eindruck des Gotteserlebnisses, dessen Spuren die Visionen noch aufweisen, entscheidend bestimmt ist, ein Denken, das trotz des zeitlichen Abstands von jenem Erlebnis von der dort gewonnenen Basis der Gottesgewißheit ausgeht und immer wieder auf sie zurückführt. Aus dieser theozentrischen Richtung seiner Gedanken nimmt der Profet das Recht, ohne unwahrhaftig zu werden, auch Gedanken und Worte, die eigener Überlegung entstammen, als Gottes Wort zu verkündigen. Er steht innerlich auf der Seite der Gottheit dem Volk gegenüber, so daß seine eigene Aktivität und die göttliche in derselben Richtung wirken, ohne daß er sich des Unterschieds bewußt würde. Das Bewußtsein einer neuen Gotteswirklichkeit, das im Anfang in überwältigendem Erleben über den Profeten gekommen ist, äußert sich in seinen Sprüchen als das Denkgesetz seines eigenen Geistes, als die Logik eines neuen Glaubens, als die Perspektive eines veränderten Schauens und Urteilens. Und es ist gerade ein Beweis für die Echtheit und Ungebrochenheit seines profetischen Glaubens, daß Amos den Unterschied zwischen der objektiven und subjektiven Seite seiner neuen religiösen Erkenntnis nicht sieht und doch bei keinem seiner Worte den Eindruck einer unio mystica hinterläßt. Beides bleibt in seiner Eigenart unvermindert nebeneinander bestehen: die Aktivität des göttlichen und des menschlichen Geistes, aber keines ist zu verstehen ohne das andere. In der Art, wie bei den Visionen das Erlebnis zur Profetie geworden und bei den Sprüchen die Profetie auf das Erlebnis zurückgeführt ist, begegnen uns die beiden Linien wieder in unlöslicher Verknüpfung, die für die religiöse Struktur der Amosprofetie von grundlegender Bedeutung sind.

Kapitel IX.

Die Grundzüge der Gottesgewifsheit.

Wenn wir auch nicht mehr in der Lage sind, anhand der Visionen das Werden der Gottesgewißheit bei Amos so klar zu erkennen, daß wir den bestimmten Zeitpunkt und die näheren Umstände der einzelnen Phasen gegeneinander abgrenzen können, so ist doch die Darstellung der Visionen durch die scharfe Gegenüberstellung zweier verschiedener Auffassungen von Gott und seinem Walten[1] nicht nur für die relative zeitliche Festlegung der Erlebnisse, sondern auch für die Erkenntnis der Grundzüge der Gottesgewißheit von nicht zu unterschätzendem Wert. Wie das neue Gottesbewußtsein von Amos als Gegensatz zu dem Glauben, den der Profet vor jenem entscheidenden Erlebnis mit seinem Volk geteilt hat, empfunden ist, so wirkt sich die profetische Gottesgewißheit auch späterhin als Gegensatz zu allem bis dahin Geglaubten aus. Dieser Gegensatz gehört gleichsam zu der neuen Denkform, zu der speziellen, profetischen Logik, mit der Amos unter dem Eindruck seines Erlebens zu Resultaten gelangt, die der Volksmeinung meist paradox gegenüberstehen[2]; die Stilform der Antithese und Paradoxie ist darum nichts anderes als der äußere Ausdruck dieser, durch den Einbruch der andersartigen göttlichen Wirklichkeit im Innern des Profeten bedingten Gedankenrichtung.

Neben diesem mehr negativen und formalen Moment wird ein zweites zu beachten sein, das ebenfalls den engen Zusammenhang zwischen Erlebnis und eigenem Denken bei Amos ins Licht rückt: die dauernde Gottbezogenheit des profetischen Denkens. Die Logik des Amos kann nach ihrer mehr positiven Seite dahin gekennzeichnet werden, daß sie von Gott als Prämisse ausgeht, unter göttlicher Perspektive die Dinge beurteilt und schließlich — meist geschieht dies im Drohwort[3] — daraus die Folgerung für die Zukunft von Gott her zieht. Diese theozentrische Art der Gedankenführung ist die Spiegelung der ungeheuren Intensität des Gotterlebens, von der Amos nicht mehr loskommt. Daß er nicht versucht, Gott von den Gegebenheiten und Interessen des geschichtlichen und menschlichen Lebens her zu verstehen, sondern genau umgekehrt, Geschichte und Menschenleben von Gott her beurteilt und deutet[4], in dieser, dem nor-

[1] Vgl. oben S. 75f.

[2] Vgl. besonders 3, 2; 9, 7; 2, 9 und die Worte gegen den Kultus.

[3] Darin liegt der innere Grund für die von Balla, 45 nur nach ihrer äußeren Form beobachtete Tatsache, daß das Gotteswort häufig erst mit dem Drohwort einsetzt.

[4] Auf diese, durch theozentrisches Denken bestimmte Eigenart des profetischen

malen Volksglauben direkt entgegengesetzten Methode religiösen Denkens, verrät sich noch deutlich, wie sein Blick förmlich gebannt ist durch den Eindruck einer übermächtigen Realität Gottes, der er sich nicht mehr entwinden kann. Will man diese Art religiösen Bewußtseins auf eine kurze Formel bringen, so kann man etwa sagen, es ist die Geisteshaltung des bedingungslos unter den absoluten Anspruch göttlicher Wirklichkeit gestellten Menschen.

Nach zwei Seiten hin läßt sich die Besonderheit der Gottesgewißheit des Amos näher charakterisieren, je nachdem man mehr Gewicht auf den einen oder anderen der eben angedeuteten Gesichtspunkte legt, nach einer mehr negativen und einer positiven Seite hin. Die Art des persönlichen Erlebnisses bringt es mit sich, daß Amos die Gottheit nicht von ihren Beziehungen und Bindungen dem Menschen gegenüber her sieht; darum ist ihm Gott von aller Verbundenheit, die vom Menschen ausgeht, gelöst, eine Wirklichkeit für sich in absoluter Freiheit[1]. Er ist der Herr der Natur und Geschichte[2]. Weder der Bereich der Scheol, noch die Grenzen der fremden, feindlichen Länder bilden die Schranken seiner Macht; aber auch das, was man im Volke als Bindung Jahwes an Israels Interessen anzusehen pflegte, bedeutet für Amos keineswegs eine, das Wesen der Gottheit einschränkende, Festlegung ihres Willens. Was Israel als Erwählung auffaßt, auf die es seine besonderen Privilegien gründet (3, 2), das erkennt der Profet als die Tat göttlicher Freiheit, die sich gegen den Erbfeind genau so auswirkt wie gegen Israel selbst (9, 7). Die Distanz zwischen Gott und Mensch ist ihm nicht eine Distanz auf gleicher Ebene, sondern die zweier verschiedener Ebenen; Gottes Macht ist im Vergleich zur menschlichen nicht etwa eine höhere, weitergreifende, also nur gradweise von der des Menschen verschiedene, sondern dem Wesen nach etwas anderes. Darum fehlt im Gottesgedanken des Amos auch jede anthropomorphe Denkweise[3]. Es ist nur der Widerhall jenes Gegensatzes, der am Anfang seiner neuen Gottesgewißheit sich erhebt, wenn im Mittelpunkt des Gottesbewußtseins des Amos der Katastrophengott

Geschichtsbegriffs hat jetzt auch Galling (Theol. Bl. 1929, 171) unter Bezugnahme auf Tillichs Kairosbegriff mit Recht hingewiesen.

[1] Vgl. Hölscher, 201.

[2] Beachte den von Amos bevorzugten Ausdruck „der Allherr Jahwe".

[3] Die anthropomorphe Denkweise ist nicht zu verwechseln mit der anthropomorphen Redeweise, welch letztere sich bei Amos des öfteren findet; Amos hat keine neue Terminologie geschaffen. Es wäre jedoch verkehrt, aus der traditionsbelasteten Sprechweise des Profeten, die z. T. einfach als dichterische Sprache zu werten ist, ihm eine Gottesauffassung mythologischer oder dämonistischer Art (vgl. 6, 9f) zu unterstellen.

steht[1], dessen Wirklichkeit da erkannt wird, wo sie sich als Gegensatz gegen menschliche Erwartungen manifestiert.

Auch wenn dieser Grundzug der Gottesgewißheit für Amos aus dem eigenen Erleben entsprang, darf jedoch nicht übersehen werden, daß einzelne Motive dieser Erkenntnis an sich keineswegs neu sind; andere haben vor ihm Ähnliches erfahren und ausgesprochen, es braucht nur an das bekannte Wort Ex 33, 19 erinnert werden: Ich begnade, wen ich begnade, erbarme mich, wessen ich mich erbarme. Auch das Werk des Jahwisten enthält da und dort schon Stellen, wo die Schranken national religiöser Denkweise in der Gottesanschauung durchbrochen werden[2]; ja, der Profet nimmt doch selbst einmal Bezug auf die Zeit alleiniger göttlicher Aktivität, als Israel in der Wüste war (5, 25), und ist in diesem Sinn bei der Beurteilung jener „Normalzeit" der israelitischen Religion gewiß nicht im Unrecht[3], offenbart sich doch darin ein wesentlicher Zug, der der israelitischen Religion seit ihren Anfängen anhaftet[4]. Auch die Auswirkung des persönlichen Erlebens eines Amos ist in mancher Hinsicht „traditionsbeschwert"[5]. Und doch unterscheidet sich Amos hierin von seinen Vorgängern durch die Energie, mit der diese Art Gottesgewißheit zur Grundlage der gesamten Geisteshaltung des Menschen gemacht wird. Die absolute Erhabenheit Gottes ist für den Profeten nicht nur ein Motiv seiner Gewißheit neben andern, sondern ist ihm das *δος μοι που στω*, der beherrschende Eindruck, unter den er alles andere unterordnet.

Damit sind wir zugleich auf die andere Seite seiner Gottesgewißheit gestoßen. Sie beruht darauf, daß Amos rücksichtslos ernst macht mit dem Wort „Gott". Die unerbittliche Konsequenz, mit der Amos alles von dem übermächtigen Eindruck der Erhabenheit Gottes aus beurteilt und auf diesen Gott bezieht, hat nirgends vor ihm einen solch wuchtigen Ausdruck gefunden. Die geschlossene Einheit seiner Gottesgewißheit, die in der Denk- und Redeweise des Profeten noch durchklingt, ist das Neue, was bei Amos unter der Wirkung des Gotterlebens geworden ist. Das Gottesbild wird unter seiner Hand ein anderes, als es bisher gewesen war: trug es zuvor Züge verschiedener Herkunft und Färbung, dämonisch unberechenbarer Natur, so wird hier zum erstenmal Gott ganz klar und eindeutig ohne oszillierende Schwankungen, die den verschiedenen Motiven der Frömmigkeit entsprechen, gesehen. Dem Ernst des persönlichen Erlebens im

[1] Vgl. neben den Drohworten besonders 4, 6—12.
[2] Vgl. Weiser, Relig. u. Sittlichkeit in d. Genesis, 55 ff.
[3] Vgl. oben S. 228. [4] Vgl. H. Duhm, 4 ff; Hempel, 2.
[5] Vgl. dazu Hempel, 87.

Verein mit dem Ernst eigenen religiösen Denkens des Amos erschließt sich das Bewußtsein einer göttlichen Realität, die den Namen Gott in viel strengerem Sinne verdient als der Gottesbegriff der vorprofetischen Religion. Ist der Gott des Amos auf der einen Seite von allen einschränkenden Bindungen an menschliche Interessen frei, so ist er auf der anderen Seite ebenso frei von Zufälligkeiten und launisch dämonischen Zügen, die in unberechenbarem Wechsel sich mit jenen Gunstbezeugungen ablösen. An bedeutungsvoller Stelle im Erleben und in der Profetie ist dieser Grundton der Gottesgewißheit angeschlagen: das „ich will nicht ferner ihm vergeben" 7, 8; 8, 3 und das „ich nehme es nicht zurück" 1, 3 ff streift den Rest menschlich dämonischer Züge von dem Wesen der Gottheit ab. Gottes Wesen liegt für Amos in der unbeirrbaren Stetigkeit seines Waltens. Aufgrund dieser Erwägungen kann man, ohne ein Mißverständnis fürchten zu müssen, das Besondere der Gottesauffassung des Amos dahin kennzeichnen: es ist der letzte Schritt auf dem Weg vom Dämon zum Gott. Die Stetigkeit des göttlichen Wesens ist dem Profeten das Gesetz alles Geschehens. So sieht und deutet er die Geschichte seines eigenen Volkes und fremder Völker in Vergangenheit und Gegenwart, so deutet er aber auch die Zukunft als die sich selbst immer gleichbleibende Wesensdurchsetzung Gottes; die bunte Mannigfaltigkeit des Geschehens redet ihm immer wieder von dem gleichen Gott, der sich in ihr kundgibt. Geschichte ist für Amos zum Transparent der gleichen Gottes-wirklichkeit geworden, wie sie in dem persönlichen Erleben sich ihm offenbart hat. Es bedarf keines Beweises, daß erst auf diesem Boden von einer Gottesgewißheit im eigentlichen Sinne geredet werden kann, wo sie nicht nur das gelegentliche Aufleuchten einer anderen Wirklichkeit bedeutet, sondern zugleich eine dauernde Geisteshaltung mit einschließt, die in allem mit zentripetaler Kraft dem göttlichen Mittelpunkt zustrebt. Es sind die bekannten Grundlinien, die auch von dieser Seite der Betrachtung aus sichtbar werden: aus Erleben und Glauben wird die Gottesgewißheit des Profeten geboren.

Wir werden uns nicht wundern, wenn bei Amos unter dem Gesichtswinkel des absoluten Anspruches Gottes der Mensch in seiner Bedeutung und in seinem Anspruch — auch nach der religiösen Seite hin — zusammenschrumpft. Der überragenden Macht der Gottheit hat der Mensch nichts, auch nur annähernd Gleichwertiges, gegenüberzustellen: nackt flieht der Held an jenem Tage (2, 16); wenn Gott redet, muß der Mensch schweigen (vgl. die dritte und vierte Vision), wo Gott einschreitet, da verstummt das Lärmen der sich göttergleich

dünkenden Herren (6, 7), wenn der wirkliche Tag Jahwes hereinbricht, dann wird das Grausen selbst den Jahwenamen in der Kehle ersticken lassen (6, 9f). Darum ist der Haupteindruck, den der Profet wiederholt mit seinen Worten wecken will, die Furcht vor der unbegreiflichen Wirklichkeit Gottes[1] und der beherrschende Grundzug seiner Frömmigkeit die dauernde Empfindung für den Abstand zwischen Gott und Mensch. In gewissem Sinne ist dieser Grundzug schon bei dem „vorprofetischen" Amos vorhanden; selbst da, wo er den Versuch wagt, diese Distanz fürbittend zu überbrücken[2], sieht er schon deutlich den Abstand zwischen dem „Riesen" Jahwe und dem „Zwerg" Israel[3], denn der äußere Zustand des Volkes bot nicht den geringsten Anlaß zu dem Wort: er ist ja so klein (7, 2. 5). Überall, wo man sich im Volke mit seinem Gott verbunden fühlte, da zerschneidet Amos mit den schärfsten Worten das Band: „im Hause ihres Gottes" (2, 8); „ich hasse und verabscheue eure Feste" (5, 21); „kommt nach Betel und — frevelt!" (4, 4). Es ist charakteristisch für die Einschätzung des Menschen bei Amos, daß er nirgends es ernsthaft unternimmt, einen Weg zu zeigen, der vom Menschen her das Band mit der Gottheit wieder knüpfen könnte. Denn auch da, wo er — vielleicht mit blutendem Herzen — dazu ansetzt, wie in dem Kehrvers des Gedichts 4, 6—12 „aber ihr habt euch nicht zu mir bekehrt", oder 5, 4 „suchet mich und lebet", da wird der Versuch sofort wieder erstickt durch das negative Urteil von Gott her. Der Eindruck des Gotterlebens hält den Blick des Profeten so gefangen, daß er den Weg, der von dem Menschen her zu Gott führt, nicht sieht und daher auch eine positive Forderung nicht als seinen Auftrag betrachtet. Für ihn gibt es keine Aktivität des Menschen, die nicht von der göttlichen Aktivität erfaßt wäre. So sieht er seine eigene Tätigkeit als Zeugnis für das Wirken Gottes unter dem Zwang seiner Macht, so sieht er an der einzigen Stelle, wo er Gott und Mensch zusammenschaut (3, 12—15)[4], den Menschen als den Zeugen der göttlichen Wirklichkeit, der, sei es auch durch seinen Untergang, der Gottheit diesen

[1] Es ist eine Verkennung der Bedeutung des irrationalen Erlebnisgrundes bei Amos, wenn Galling (Theol. Bl. 1929, 172) den Gott des Amos als Deus revelatus dem Deus absconditus eines Jesaia gegenüberstellt.

[2] Nicht glücklich scheint mir der Versuch Hempels, 97 Anm. 1, das Recht und die Pflicht der Fürbitte aus der polaren Spannung im profetischen Erleben selbst abzuleiten mit dem Gedanken, daß die Berührung mit der Gottheit dem Profeten „Macht" gibt, aus der, wenn auch in sublimierter Gestalt, die Fürbitte Gott gegenüber verständlich würde; vgl. oben S. 12 Anm. 2.

[3] Meinhold, Einführung in d. A.T.[2], 154.

[4] Vgl. oben S. 155.

Dienst leisten muß. Es ist ein Zeichen für die Stärke des lebendigen Eindrucks der Gottheit, daß Amos den Menschen sozusagen nur als Objekt des göttlichen Handelns einschätzt.

Kapitel X.

Gottesgewifsheit und Profetie.

1. Der Gerichtsgedanke.

Die Bedeutung der Gottesgewißheit für die Beurteilung des Profeten wird erst voll erfaßt sein, wenn klar erkannt ist, wie das Gottesbewußtsein des Amos und die dadurch bedingte Einschätzung alles eigenständig Menschlichen sich spiegelt in der Profetie. Da schon bei der religiösen Beurteilung der Einzelsprüche im analytischen Teil versucht wurde, jeweils die Linien nachzuzeichnen, die auf jene eigenartige Gotteserfahrung hinführen, so kann es sich hier nur noch darum handeln, die Grundlinien der einzelnen größeren Gedankenkomplexe in der Profetie auf ihren Zusammenhang mit der Gottesgewißheit hin ins Auge zu fassen. Im Mittelpunkt der Amosprofetie steht ohne Zweifel der Gerichtsgedanke. Ehe wir auf die viel diskutierte Frage nach der Wurzel dieses Gedankens bei Amos eingehen, muß im Interesse methodischer Sauberkeit auf den Unterschied hingewiesen werden, der bei Amos zwischen Gerichtsgedanke und Gerichtsvorstellung besteht. Die einzelnen Gerichtsvorstellungen verhalten sich zum Gerichtsgedanken etwa ähnlich, wie einzelne Züge der Gottesvorstellung zu der Gottesgewißheit des Profeten. Von einer einheitlichen Gerichtsvorstellung kann man bei Amos nicht reden, darum hat es wenig Wert, die Gerichtsvorstellungen in einen einheitlichen Rahmen, etwa unter dem Bild des Tages Jahwes einspannen zu wollen[1]. In der Art, wie im einzelnen der Vollzug des Gerichts bei Amos vor- und dargestellt ist, herrscht eine bunte Mannigfaltigkeit; das Ende wird in verschiedenen Farben ausgemalt, bald in dem Bild eines Erdbebens oder einer anderen Naturkatastrophe, bald als Kriegsunglück, Schlachtentod und Verbannung oder Pest, oft treten sogar noch deutlich alte mythologische Züge hervor[2], manchmal wird auf eine konkrete Schilderung überhaupt verzichtet. Daß diese verschiedenen Gerichtsbilder auf die einheitliche

[1] So u. a. Cossmann, 37; aber Cossmann muß selbst zugeben, daß der Tag Jahwes bei Amos „keine einheitlich gedrängte Katastrophe“ bedeutet.

[2] Vgl. 9, 3f; 1, 4. 7. 10; gegen Cossmann; vielleicht auch 6, 11.

Vorstellung des Jahwe vom Sinai zurückgehen, wie Sellin anzudeuten scheint [1], ist darum ebensowenig glaubhaft, wie der Versuch, diese Mannigfaltigkeit unter irgendeinen anderen einheitlichen Gedanken, vor allem nicht den eines Assyrerfeldzugs, zu bringen; gerade die Uneinheitlichkeit in der Gerichtsvorstellung dürfte nach den Untersuchungen von Gressmann [2] und Sellin [3] keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß Amos im einzelnen in längst geprägten Gedanken und Bildern redet, wenn auch die These einer seit langem fertigen Eschatologie bei Gressmann sowohl wie bei Sellin die Tragweite einzelner, an sich richtiger Beobachtungen weit überschätzt. Dann aber kann eine bestimmte Gerichtsvorstellung nicht die Wurzel und der Ausgangspunkt des Gerichtsgedankens für Amos gewesen sein [4]. Die Gerichtsvorstellung ist in ihren Einzelheiten sekundär, abgeleitet und traditionsbestimmt; der Gedanke, daß das Gericht kommt, besteht bei Amos, wie ein Blick auf die Visionen lehrt, schon ehe er weiß, auf welche Weise es kommt. Aus den einzelnen Bildern, die Amos von dem Gericht gibt, kann demnach weder zeitlich noch sachlich auf die Wurzeln des Gerichtsgedankens geschlossen werden [5].

Das Charakteristische an dem Gerichtsgedanken bei Amos ist seine rücksichtslose Anwendung auf Israel selbst. Man hat den Gedanken des Eigenvolksgerichts bei ihm aus der Vorstellung der Volksreligion vom Tage Jahwes herleiten wollen [6]. Bei aller Anerkennung der Verschiedenartigkeit der Gefühle, die die kultische Feier der Thronbesteigung Jahwes an seinem „Tage“ wach werden ließ [7], darf man den Widerstreit dieser verschiedenen, zueinander in Spannung stehenden Frömmigkeitsempfindungen nicht so stark überdehnen, daß man, aufs Ganze gesehen, die Erwartung des Tages Jahwes als Nebeneinander

---

[1] Geschichte, 250. [2] Ursprg. d. isr. jüd. Eschatologie.

[3] Der atl. Prophetismus.

[4] Hieran scheitert die These von Wellhausen und Smend, Atl. Rel. Gesch.[2] 1899, 180f (vgl. Valeton, 95ff), daß das Auftauchen der Assyrer am geschichtlichen Horizont den Gedanken an das Gericht bei Amos geweckt habe.

[5] Gegen die These einer naturmythologischen Wurzel des Gerichtsgedankens bei Gressmann a. a. O., 26; vgl. Sellin, Prophetismus, 144ff. Dazu Mowinckel, 65ff. 211ff. 268ff; zu Mowinckels These des kultischen Ursprungs der Eschatologie aus dem Thronbesteigungsfest vgl. Gunkel, Einl. i. d. Psalmen 1. 1928, 100ff; Eissfeldt, ZAW 1928, 81ff; RGG[2] II, Sp. 557; Kittel, Die Psalmen[5. 6] 1929, 470.

[6] Vgl. dazu Cossmann, 12f; Sellin, Prophetismus, 118f; in gewissem Sinne auch Mowinckel, 266; aber der Gerichtsgedanke kann m. E. bei Amos nicht ohne weiteres eine „Umbildung“ der älteren Eschatologie genannt werden, wobei Amos „einfach den letzten Akt des Dramas, das Heil, gestrichen und die Zeit der Bedrängnis vor dem Tag Jahwes und die Zeit seines Kommens ineinander geschoben habe“; dazu weiter unten. [7] Vgl. Mowinckel, 130ff.

von Heils- und Unheilseschatologie für Israel beurteilt[1]. Jedenfalls läßt sich aus Am 3, 12; 6, 1 ff; 6, 6, aber auch aus 9, 2 f; 5, 1 f nicht nachweisen, daß schon vor Amos der Tag Jahwes als Unheilstag für Israel fester Glaube war[2]. Der Gedanke an einen Unheilstag 3, 12; 6, 1 ff; 6, 6 kann sehr wohl erst durch die Unheilsworte des Amos bedingt sein, besonders wenn man beachtet, daß diese Worte sich auf dem Hintergrund der Diskussion erheben. Zu alledem wird durch die Paradoxie von 5, 18 ff die Annahme unausweichlich gemacht, daß die Enderwartung des Tages Jahwes für das Volk Licht und nicht Finsternis bedeutete. Von anderen Motiven ist hier nicht die Rede.

Das schließt allerdings den Glauben an ein gelegentliches Einschreiten Jahwes gegen sein Volk und dessen Führer nicht aus. Er tritt besonders da hervor, wo Jahwe als der Hüter des Rechts und der alten sozialen Ordnungen gedacht wird, oder wo man seiner Heiligkeit zu nahe getreten zu sein glaubt. Aber mit einer Enderwartung haben diese Erscheinungen nicht das Geringste zu tun. Vielmehr trägt diese Art Einschreiten Jahwes gegen Angehörige seines Volkes die Form einer Strafreaktion, hat also immer kasuellen Charakter, so daß mit dem Vollzug der Strafe die Störung des Gottesverhältnisses beseitigt und der Fall erledigt ist[3]. Man wird am besten für diese Reaktion Jahwes gegen die Sünden den Ausdruck „Gericht" vermeiden. Amos gebraucht zwar gelegentlich auch Wendungen, die diesem Vorstellungskreis des Rechtsgebiets entstammen, so die Ausdrücke משפט und צדקה 5, 24[4], und auch bei 4, 12 wäre es möglich, daß der Aufforderung

[1] Jedenfalls nicht aufgrund des bei Amos vorliegenden Materials; doch vgl. dazu Hempel, 22 Anm. 1; Mowinckel, 136. 263 f. 337 f.

[2] Gegen Sellin a. a. O. u. 156 f. Auch das von Sellin herangezogene Wort des Micha ben Jimla I Kg 22, 17 „ich sah ganz Israel zerstreut auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben" leistet nicht den Dienst eines Beweises für die Erwartung einer Volkskatastrophe vor Amos. Denn es ist lediglich eine Todesandrohung für Ahab; der Gedanke an eine Volkskatastrophe wird durch die Fortsetzung „die haben keinen Herrn, jeder kehre in Frieden nach Haus" direkt ausgeschlossen.

[3] Vgl. z. B. II Sam 12, 16 ff und oben S. 175 f.

[4] Hierbei ist allerdings zu beachten, daß die Wendungen משפט und צדקה im Volksglauben nicht so sehr juristisch-forensisch verstanden wurden, sondern im Sinne göttlicher Machterweisung (vgl. Mowinckel, 70. 183). Dann ist es auch hier die Eigenart des Amos, daß er Vorstellungen, die dem „Mythus" des Festkultes entstammen, in ihr Gegenteil verkehrt. Die mit dem Jahwetag verbundene Gerichtsvorstellung als Heilserwartung für Israel (צדקה = Rechtfertigung) und vielleicht auch der zur Festliturgie gehörige Zug des schützenden oder neue Fruchtbarkeit bringenden Gottesbaches (Jes 33, 21; Ps 46, 5; 65, 10; vgl. auch H. Schmidt, Thronfahrt, 20 f u. ö. — die Übertragung der Vorstellung des Paradiesstromes auf Zion ist mythengeschichtlich eine sekundäre Erscheinung) ist von Amos 5, 24 wohl mit absichtlicher Para-

„mach dich bereit, deinem Gott gegenüberzutreten“ der Gedanke an den Strafprozeß zugrunde liegt [1]. Doch in diesen einzelnen, überkommenen Vorstellungsformen liegt nicht das Wesentliche des Gerichtsgedankens bei Amos.

Dieses ist vielmehr zu suchen in dem prinzipiellen und endgiltigen Charakter, den das Gericht bei Amos annimmt. Der Gerichtsgedanke wird bei ihm zum „notwendigen Korrelat“ des Gottesbewußtseins; darin geht Amos über die Anschauungen seiner Zeit hinaus, denn vor ihm kannte man in Israel — auch die Unheilsprofeten vor Amos sind hiervon nicht ausgeschlossen — ein Vorgehen Jahwes gegen Israeliten nur als göttliche Reaktion in Einzelfällen, so daß Amos streng genommen als der Schöpfer des eigentlichen gegen Israel gerichteten Gerichtsgedankens in der israelitischen Profetie angesehen werden darf [2]. Das Gericht ist bei Amos Wesensäußerung und Wesensdurchsetzung der Gottheit, es ist das Wirklichkeitwerden jenes Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, auf dem die entscheidende Wendung im Erleben des Amos sich gründet. Den Zusammenhang zwischen dem Gerichtsgedanken und dem Wesen der Gottheit hat schon Cossmann richtig erkannt [3]; aber es bedeutet eine Verengung und Verkennung der Entstehung dieses Gedankens, wenn er dies damit erklärt, daß Amos einfach den Rechtsbegriff als das Wesen der Gottheit gesetzt habe [4]. Dem widerspricht die Darstellung der Visionen, wo man eben diese Begründung der Gerichtsgewißheit durch rechtlich-sittliche Erwägungen vergeblich sucht. Die

---

doxie zum Unheilsfaktor gestempelt. Zum „Einherwälzen“ von Recht und Gerechtigkeit im Sinne eines (israelfreundlichen) göttlichen Gerichtsaktes vgl. Ps 85, 14: „Gerechtigkeit schreitet einher“. Durch diese Beobachtung wird die oben gegebene Deutung von 5, 24 in mehrfacher Hinsicht gestützt.

[1] Zu dieser Beobachtung vgl. jetzt auch Horst (ZAW 1929, 45 ff), der sie zur sakralrechtlichen Deutung der Doxologien verwertet; bei 5, 8 und 9, 5 fehlt jedoch jegliche Voraussetzung hierfür.

[2] Vgl. dazu Cossmann, 7. 31. 155. Die auffallende Tatsache, daß die Profetie des Amos auf Worte gegen das Nordreich beschränkt ist (vgl. 7, 15), werden wir einfach hinzunehmen haben, ohne daraus allzu weitgehende, unsichere Schlüsse zu ziehen; Vermutungen sind billig; aber gegen die Hypothese, daß nach des Amos' Meinung Juda als „Rest“ gerettet (Meinhold, 61 ff; Desnoyers, 220 u. a.) und der Mittelpunkt eines neuen Davidsreiches werde (vgl. oben zu 9, 11 ff), kann man mit demselben Recht auch die andere aufstellen, daß Juda deshalb nicht näher in der Profetie genannt wird, weil es damals im Schlepptau des Nordreiches ging, das in allem tonangebend war (vgl. oben S. 230).

[3] Von dem religiösen Hintergrund der Vorstellung eines Gerichts Jahwes über feindliche Könige und Götter, die im Kultus ihren Sitz haben mochte (Mowinckel, 65 ff), führt kein Weg zu der Eigenart des grundsätzlichen, auf Israel angewendeten Gerichtsgedankens, wie er bei Amos hervortritt. [4] a. a. O., 155.

Gewißheit des Endes steht dem Profeten fest, ehe er die Begründung in einzelnen Mißständen des Lebens seiner Zeitgenossen findet. Da nun gerade in dem, den Visionen zugrundeliegenden Erleben die ethisch-rechtliche Färbung des Gerichtsbegriffs fehlt, die Gerichtsgewißheit dagegen besteht, so ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß der Gerichtsgedanke unmittelbar aus der Eigenart des Gotteserlebens hervorgegangen ist. So sehr sich auch die Gottesauffassung des Amos von der seiner Zeitgenossen unterschieden haben mag, so trägt doch auch sie den Willens- und Machtcharakter an sich, ein Grundzug, der dem Jahwe als dem Gott der Geschichte von Anfang an in der israelitischen Religion anhaftete. Darum führt die Geltendmachung des göttlichen Wesens für Amos notwendig zum Gerichtsgedanken. Der Gegensatz der überragenden Gotteswirklichkeit gegenüber allem Menschlichen, das auf sich selbst gestellt sein will, und das Wesen Jahwes als Willensmacht sind die beiden Komponenten, die für die Entstehung des Gerichtsgedankens bei Amos ausschlaggebend sind. Der grundsätzliche Charakter des Gerichts, der bei Amos aus dem Wesen der Gottheit abgeleitet ist, geht in seinen tiefsten Wurzeln auf das entscheidende Gotterleben des Profeten selbst zurück.

Durch diesen Zusammenhang des Gerichtsgedankens mit der Gottesgewißheit werden zwei weitere Linien deutlich, durch welche die Gerichtsauffassung bei Amos gekennzeichnet ist. Das Eine ist die unentrinnbare Notwendigkeit, mit der das Gericht eintritt. Wie der Gottesbegriff selbst, so hat auch das Einschreiten Gottes gegen Israel den Charakter des Zufälligen, dämonisch Willkürlichen abgestreift. Es gibt keine schwankende Ungewißheit, die trotz aller Furcht vielleicht doch noch mit einem Vergeben und Vergessen auf Gottes Seite rechnen könnte [1], Gott bleibt sich konsequent; die zwischen den Gefühlen der Furcht und Hoffnung spielende Unsicherheit in dem Verhältnis des Menschen zu Gott weicht einem unerbittlichen Ernst. Der Gedanke der inneren Notwendigkeit des Gerichts steht dem Amos so fest, daß er direkt zur logischen Norm wird, unter der der Profet — man hat manchmal fast den Eindruck, als ob der göttliche Faktor dabei ausgeschaltet sei — Scheltwort und Drohwort, Schuld und Schicksal in festgefügter Gedankenharmonie zusammenschaut [2], so stark tritt hier die rationale Seite der profetischen Gewißheit an die Oberfläche.

Es ist nur die andere Seite der Konsequenz aus dem in der Gottesgewißheit wurzelnden Gerichtsgedanken, wenn Amos, was niemand vor

[1] Vgl. die vier ersten Visionen und 5, 12.
[2] Vgl. oben S. 203f und Cossmann, 156.

ihm gewagt hat, von der restlosen Vernichtung des ganzen Volkes redet [1]. Von einer für ihn „selbstverständlichen" Rettung der Armen [2], auch von der Rettung eines „Restes" kann in den echten Amosworten keine Rede sein, auch nicht in 3, 12; 5, 1 ff; 6, 9 f (vgl. 9, 1 ff) [3]; das Gericht ist bei Amos weder Durchgangsgericht noch Läuterungsgericht [4]. Der beliebte Einwand, der zur Stütze der Echtheit von 9, 11 ff herangezogen wird, „daß Amos den Jahwe nicht habe über dem Nichts triumphieren lassen können" [5], könnte allein schon durch den Hinweis auf Jes 2, 11. 17 „und erhaben ist Jahwe allein an jenem Tage" [6] entkräftet werden; für die Frage, was am Ende neben Jahwe noch sein wird, hat Amos keinen Raum in seinem Innern; daß er sie weder gestellt noch beantwortet hat, beweist, wie stark und allbeherrschend der erschütternde Eindruck des Gotteserlebnisses ihn in seinen Bann geschlagen hat. Wohl spielt das rationale Denken bei ihm eine nicht zu unterschätzende Rolle, aber immer nur im Rahmen und unter der Wirkung des irrationalen Erlebens; das eigene Denken des Amos greift nie über die durch dieses Erlebnis gegebenen Schranken hinaus, sondern steht immer nur in seinem Dienst als rationale Entfaltung einer an sich unbegreiflichen Gewißheit. In einem vom Menschen her unergründbaren Gegensatz zu allem Bisherigen hat der Profet am Anfang Gottesgewißheit und Gerichtsgewißheit gewonnen, in der gleichen Irrationalität steht für ihn die Gottheit am Ende der Dinge. Die Verwirklichung jenes Gegensatzes zwischen Gott und Mensch im Gerichtsvorgang ist das, was Amos rational zu begreifen und seinen Hörern klar zu machen sucht, aber Gerichtsgrund und Gerichtsziel fallen für ihn zusammen mit der ihm selbst irrationalen Realität und Realisierung des Gottes seines Erlebens.

Wenn wir von diesen Erwägungen aus an den konkreten Inhalt der Profetenworte herantreten, dann bekommt die profetische Kritik an dem Leben und Denken des zeitgenössischen Israel einen anderen

---

[1] Vgl. dazu oben S. 146 f. 182; Mowinckel, 270 und Balla, 37. 42.

[2] Sellin, Geschichte, 251; vgl. dazu oben S. 246 Anm. 1.

[3] Gegen Desnoyers, 243; mit Recht weist Tweedie, 17 auf den Unterschied im Restgedanken bei Jesaia und Amos hin; bei Amos sind es „erbärmliche, der Katastrophe entronnene Überreste", die für die völkische Zukunft völlig bedeutungslos sind; vgl. Mowinckel, 265. 276 f.

[4] Gegen Sellin zu 9, 11; Procksch, RGG [2] II Sp. 332 u. a.

[5] Procksch, Geschichtsbetrachtung, 13 Anm.; Kittel, 327 Anm. 2; vgl. oben S. 287.

[6] Mowinckel unterschätzt m. E. die Wucht des Gotterfülltseins bei Jesaia, wenn er (S. 249) in diesem Wort nur stilistische Ornamentik sieht.

Akzent. Sucht man sich die Frage zu beantworten, was Amos im einzelnen als Sünde ansieht, so findet man zunächst, ähnlich wie bei den verschiedenen Gerichtsvorstellungen, keine einheitliche Antwort. Eine ganze Reihe verschiedener Erscheinungen ist es, die Amos geißelt: soziale Bedrückung, Rechtsbeugung, Kultus, nationaler Stolz und Selbstsicherheit und der damit verbundene Unterbau durch einen entsprechenden religiösen Dogmatismus, schließlich die mannigfachen Begleiterscheinungen eines kulturellen Wohlstandes. Dabei kann man nicht ohne weiteres an der Tatsache vorübergehen, daß Amos es höchst selten versucht, die verschiedenen Äußerungen der Kritik an diesen Dingen zueinander in Beziehung zu setzen. Schon diese Beobachtung des unvermittelten Nebeneinander verschiedenartiger Scheltworte sollte davor warnen, in irgendeinem der kritisierten Mißstände die Veranlassung sehen zu wollen, die den Profeten auf den Plan gerufen habe, und Amos zum Verfechter eines bestimmten Ideals nach der einen oder anderen Seite hin zu machen. Kein Wunder, daß bei dieser Methode die verschiedenartigsten Urteile zustande kommen: neben den Rechtsfanatiker stellt solche Kritik den sozialen Klassenkämpfer, den Mann des nomadischen Hirtenideals, man findet bei ihm politische Aspirationen (Winckler) oder sieht in ihm den Vertreter der Hirtenreligion gegenüber einer verhaßten Bauernreligion (M. Weber s. u.), je nachdem man diese oder jene Art der profetischen Kritik zum Generalnenner macht. Allein schon der Umstand, daß Amos für dies alles nur das ceterum censeo des Vernichtungsgerichts hat, könnte davon abhalten, in ihm den Vertreter eines bestimmten Programms erblicken zu wollen, an dem er die Zustände seiner Zeit gemessen und verurteilt habe. Gewiß ist auch ein Amos diesen Dingen gegenüber kein unbeschriebenes Blatt; er nimmt an den Strömungen der Zeit lebendigen Anteil, wie es edle Geister vor ihm und mit ihm getan haben, und manche Formulierung seines Urteils wird nicht erst von ihm selber geprägt worden sein. Aber ein Berührtsein von sozialen oder antikultischen Tendenzen hätte an sich noch lange nicht zu dem Endurteil zu führen brauchen, das bei Amos vorliegt. Das Besondere seiner profetischen Kritik scheint mir anderswo zu liegen, nämlich darin, daß die bunte Mannigfaltigkeit der Kritik bei Amos nichts anderes ist, als die verschiedenen Farben eines und desselben Lichtes, das sich, je nach dem Medium, durch welches es hindurchgeht, verschieden bricht; oder ohne Bild gesprochen: die Scheltworte gegen die verschiedenen konkreten Erscheinungen des Lebens in Israel sind die Spiegelungen derselben einen Grundgewißheit, die Amos von seinem Gotteserlebnis her an die einzelnen Daseinsformen heranbringt. Auch

hier dieselbe Grundlinie, die uns immer wieder bei Amos entgegentritt, deren Spuren selbst bis in die Entstehung des Amosbuches hinein zu verfolgen sind: der Weg vom Gotterleben zur Profetie! Dem Nachweis, wie sich die Gottesgewißheit des Amos als Inhalt seines persönlichen Erlebens in den einzelnen Gedankengruppen seiner Profetie auswirkt, sei im folgenden unsere Aufmerksamkeit gewidmet.

2. Recht und Sittlichkeit.

Es gilt als unangreifbare Position der Kritik, daß das Wesentliche der Amosprofetie ihr ethischer Charakter sei. In den mannigfaltigsten Variationen wird dieses Urteil immer wieder vorgetragen: Amos als Verkörperung des Sittengesetzes [1], für den Gott und Sittengesetz eins sind [2]; aus diesem Grundzug ergebe sich alles andere [3]. Das sittliche Urteil gilt als Ausgangspunkt seiner Predigt [4], ja sogar als Ursache der entscheidenden Wendung in seinem Leben [5]. Man betrachtet Amos als den Anfänger derer, die „das Gesetz der moralischen Kausalität entdeckt haben“ [6], in dem Gedanken der sittlichen Weltordnung findet man die einheitliche Formel, auf welche die gesamte Profetie des Amos zu bringen sei [7]; so stark rückt man das Ethische in den Mittelpunkt, daß man im Fehlen der sittlichen Begründung ein Kriterium gegen die Echtheit eines Wortes zu haben glaubt [8]. Doch genug mit dieser Auswahl von Zeugen!

Daß die ethische Forderung für Amos im Mittelpunkt stehe, wird man aufgrund der beiden umstrittenen Stellen 5, 6. 14f und 5, 24 mit dem besten Willen nicht als gesichert betrachten können; bei 5, 6. 14f handelt es sich um nachträgliche Auslegung des dunkeln Wortes „suchet mich und lebet“ 5, 4, das man jedoch nicht nach 5, 14f auslegen darf; 5, 24 enthält überhaupt keine Forderung, sondern ist Gerichtsdrohung; die Einschätzung des Amos als eines in ethischem Sinne wirkenden Bußpredigers fällt mit der Echtheit der beiden genannten Stellen [9].

Wie sieht es nun mit der zentralen Stellung der ethischen Begründung des profetischen Urteils aus, von dem aus sich alles Übrige erklären ließe? Eine sozial-ethische Kritik findet sich in vier Sprüchen (2, 6ff; 3, 9—11; 4, 1—3 und Wehe IB 5, 12ff); dazu kann man noch

---

[1] Cornill, Der isr. Prophetismus [8—10] 1912, 42.
[2] Meinhold, Einführung i. d. A.T., 156.
[3] Vgl. auch Löhr, 34; Desnoyers, 227f.
[4] Oettli, 24. [5] Balla, RGG [2] I Sp. 306. [6] Hölscher, 188.
[7] Vgl. Kittel, 325f; Hänel, 202ff. [8] Gressmann, 328. 358.
[9] Dazu vgl. oben S. 184ff. 225f.

den Spruch über die Rechtsverdrehung Wehe I A 5, 7 ff rechnen. Das ist alles. Bei sämtlichen anderen echten Worten des Profeten wird man vergeblich nach einer moralischen Begründung ausschauen[1]. Entweder wird überhaupt keine Begründung gegeben, so in den Visionen, bei 3, 2; 3, 12; 5, 1–3; 5, 18 ff; oder es fehlt das ethische Moment, wie bei den Kultsprüchen 4, 4 f; 5, 4 f; 5, 21 ff; auch in 4, 6—12 ist von ethischer Färbung nichts zu entdecken, und nicht anders ist es bei den Worten gegen den Luxus 3, 12—15; 6, 4 ff[2] und gegen das nationale Selbstbewußtsein 6, 1 ff. An dieser kurzen Zusammenstellung mag man erkennen, wie klein die Basis ist zu einem Versuch, die Profetie des Amos auf einen ethischen Generalnenner zu bringen.

Wenn man nun nicht davon reden kann, daß die Religion für Amos in der Sittlichkeit aufgeht, so ist anderseits eine ethische Kritik nur möglich von einem positiven Standpunkt aus, der der Kritik die Richtlinien gibt; dieser ist bei Amos ohne Zweifel vorhanden. Eine andere Frage jedoch ist die: was ist an der ethischen Position des Amos das Eigenartige und Besondere? Man hat vor allem in dem Völkergedicht 1, 3—2, 16 in der Hereinbeziehung der fremden Völker unter den sittlichen Maßstab einen neuen ethischen Grundzug der Amosprofetie entdecken wollen[3]; doch handelt es sich, wie die Analyse des Zusammenhangs ergeben hat, zunächst nur um die naive Ausdehnung humaner Grundbegriffe auf die Beurteilung Fremder[4], die auch für die Hörer nichts Neues bedeutete; solche naiven „Grenzüberschreitungen" finden sich in der Sagenliteratur Israels häufig[5], ja, die Ausdehnung bekannter Humanitätsforderungen den Feinden gegenüber wird von Amos direkt als Voraussetzung für sein Urteil gegen Israel 2, 6 ff benötigt, so daß es nicht angeht, hier eine universale Ethik in den betonten Mittelpunkt zu rücken. Das Gleiche gilt für 3, 2 und 3, 14 a; auch da bilden die Sünden Israels — dabei steht noch nicht einmal fest, ob es sich gerade um sittliche Verfehlungen handelt — die unbetonte Voraussetzung; über das Vorhandensein der Sünden besteht hier also keine Meinungsverschiedenheit zwischen Amos und seinen Hörern. Auch durch sein Mitleid mit den Armen und Unterdrückten

---

[1] Zu 3, 2 und 3, 14 a s. u.

[2] Der „Schaden Josefs" ist nicht ethisch zu deuten; vgl. Mowinckel, 264; s. o. Anm. 2 S. 242. [3] So unter v. a. auch L. Dürr, 45.

[4] Vgl. Mowinckel, 338 von anderen Überlegungen aus: „Amos 1 setzt schon eine Tradition voraus".

[5] Vgl. auch I Kg 17, 18, wo auch von der Verschuldung der Heidin gegen Jahwe gesprochen ist. — Zum Ganzen vgl. Peiseker, Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe BZAW 1907 besond., 32.

hebt sich der Profet keineswegs von der communis opinio seines Volkes ab; ist doch die Barmherzigkeit z. B. der israelitischen Könige sogar bei den feindlichen Völkern sprichwörtlich (I Kg 20, 31). Ein sozialer Zug läßt sich in allen Religionen des alten Orients beobachten [1] und hat auch in der Rechtsliteratur seinen Niederschlag gefunden [2]. Wenn auch die Masse der sozialethischen Bestimmungen des sog. Bundesbuches [3] erst später in den Rahmen der elohistischen Schicht aufgenommen sind [4], so gehen sie ihrem Inhalt nach ohne Zweifel auf alte Normen einer Brüderlichkeitsethik zurück, die nicht erst aus der Geisteswelt der Profeten stammt [5]. Schließlich wird auch in dem Spruch gegen die Rechtsverdrehung in 6, 12 an das vorhandene Rechtsgefühl appelliert, daß auch hier nichts zu entdecken ist, was dem Inhalt der ethischen Kritik des Amos einen besonderen Stempel verleihen könnte. Somit können wir zusammenfassend sagen, daß die ethische Position, die in der Kritik des Profeten vorausgesetzt werden muß, ihrem Inhalte nach nirgends über das hinausgeht, was an sittlichen Richtlinien schon vor Amos in Israel bekannt war.

Wenn Amos wie in 1, 3ff und 6, 12 die Einsicht in die Verkehrtheit der Zustände Israel dadurch zu erreichen sucht, daß er auf dem Boden eines als bekannt vorausgesetzten Sinnes für Recht und Sittlichkeit mit den Mitteln rationaler Logik argumentiert, so kann für ihn die eigentliche Sünde Israels nicht in dem Fehlen des Bewußtseins für Recht und Unrecht liegen. Das Urteil des Profeten blickt tiefer. An 3, 10 „sie verstehen nicht, Rechtes zu tun" läßt sich dies deutlich machen. Das Urteil, das Amos hier fällt, ist kein rein empirisches, das lediglich durch Anlegen des sittlichen Maßstabes an gegebene Mißstände gewonnen ist, — Amos hat doch gewiß auch gesehen, daß es Gute und Schlechte nebeneinander gab — es trifft auch weniger das Handeln selbst, als vielmehr die Voraussetzungen dazu. Mit diesen Worten will Amos den Hörern nicht den Sinn für Recht und Unrecht absprechen — diesen setzt er ja direkt voraus — sondern er bestreitet ihnen die Fähigkeit, die Durchschlagskraft, die es bewirkt, daß aus erkanntem Recht ausgeübtes Recht wird; m. a. W. es fehlt den Israeliten an der hinter dem Rechtsbewußtsein stehenden göttlichen Autorität.

---

[1] Vgl. L. Dürr, Ursprung und Ausbau der isr. jüd. Heilandserwartung 1925, 82ff und Hempel, RGG [2] I Sp. 537.

[2] Vgl. die in Parallele zu Cod. Ham. § 117 stehende Bestimmung über die Freilassung eines hebräischen Sklaven Ex 21, 2.

[3] Dazu neuerdings Menes, Die vorexil. Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung, BZAW 1928, 20—45.

[4] Vgl. Mowinckel, Le Décalogue 1927, 30ff. [5] M. Weber, 68ff.

Insofern sagt das Wort dasselbe in ethischer Tönung, was der Kehrvers von 4, 6—12 „ihr habt euch nicht zu mir bekehrt“ rein religiös ausdrückt. Im Grunde meinen beide Worte das Gleiche: es fehlt ihnen der Sinn für den Ernst der göttlichen Wirklichkeit. Den gleichen Ernst vermißt der Profet auch 3, 2; dort wird das Vorhandensein der Sünde von Israel anerkannt, aber diesem Sündenbewußtsein sofort der Stachel genommen durch einen leichtfertigen Glauben an Gottes Vergebung[1]. Nur dadurch, daß Amos auf die religiöse Voraussetzung zurückgeht und von da aus urteilt, kann sein Urteil jene eigentümlich allgemeine und grundsätzliche Form erhalten, die sich aus der Beurteilung von Einzelfällen nicht verstehen läßt.

Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen Profet und Volk: nicht in der Beurteilung der ethischen Materie als solcher, sondern in der Anerkennung der unbedingten Autorität der Gottheit, die sich auch in der Ethik, aber nicht nur in der Ethik geltend macht. Dadurch bekommt das Ethische eine ganz andere Energie. Das Sittliche wird aus seiner kasuellen Existenzform in die prinzipielle erhoben. Die Linien laufen hier ganz parallel zu denen des Gerichtsgedankens. Von der göttlichen Unbedingtheit her gesehen, tritt der Einzelfall zurück und muß einer grundsätzlichen Gesamtbeurteilung weichen. Unter diesem Gesichtspunkt wird, was sonst höchst auffallend erscheinen müßte, begreiflich, daß Amos nie die Logik des Bundesgedankens mit dem Hinweis auf bestehende kasuelle Einzelverpflichtungen für sein Urteil heranzieht[2]. Die Eigenart der ethischen Kritik des Amos kann also nicht dahin formuliert werden, daß er Gott und Gerechtigkeit gleichsetzt; nicht daß Amos als erster erkannt hat und besonders betont, daß Gott gerecht ist, sondern, daß der gerechte Gott als Gott bedingungslos ernst zu nehmen ist. Nicht das ethische Moment ist dabei das Besondere, sondern das religiöse, die göttliche Energie, die sich auf dem sittlichen Gebiet, aber ebenso auch auf anderen Gebieten auswirkt. Recht und Sittlichkeit sind für Amos nur ein Ausschnitt des Lebens überhaupt, das er unter dem religiösen Gesichtspunkt seiner neuen Gottesgewißheit grundsätzlich beurteilt. Darum scheint auch in allen Worten mit sozial-ethischer Färbung etwas durch von jenem Grundgegensatz zwischen Gott und Mensch, der am Anfang der Gotteserkenntnis des Profeten steht. Der menschlichen Gewalt und Selbstdurchsetzung[3] stellt der Profet immer wieder die Gewalt seines Gottes gegenüber und so erklärt sich auch, daß er nirgends auf den Gedanken

[1] Vgl. oben S. 121 ff.

[2] Gegen Löhr, 32; Procksch, 72; vgl. oben S. 113 ff.

[3] Zu 5, 7 ff vgl. S. 204 ff

kommt, von der Ethik als einer Möglichkeit der Gottesnähe [1] zu reden; dieser Gedanke liegt außerhalb seines theozentrischen Gesichtskreises. Von seiner Gottesgewißheit aus gelangt Amos zu dem grundsätzlichen Urteil über die rechtlichen und sittlichen Zustände in Israel als Durchsetzung menschlicher Eigenmacht, dieselbe Gewißheit gibt ihm das Recht, ebenso grundsätzlich die Vernichtung alles Menschlichen zu künden.

3. Kultus.

Auf gleicher Basis erhebt sich auch die scharfe Frontstellung des Profeten gegen den Kultus. Dabei will beachtet sein, daß der Israelit das Gefühl der Verbundenheit mit seinem Gott gerade im Kultus am stärksten empfand. Es kommt darum nicht von ungefähr, wenn Amos in dem Augenblick die schärfsten Paradoxien, den bittersten Spott findet, wo er das Band zerschneidet, das die kultfrohe Menge zwischen sich und der Gottheit zu knüpfen sucht. Die ganze Gefühlsskala einer erbitterten Gegnerschaft wird in den Kultsprüchen lebendig. So ist es auch kein Wunder, daß Amos die Möglichkeit, im Kult den Weg zum Gotterleben zu sehen, obwohl ein Teil seines eigenen Erlebens mit der heiligen Stätte verknüpft war (9, 1), nirgends ins Auge faßt. Jedenfalls haben die zahlreichen Versuche, wenigstens ein Stück Loyalität dem Kult gegenüber bei Amos zu entdecken, an den Kultussprüchen selbst nicht den geringsten Halt [2]. Nicht Götzendienst, nicht falscher Kult, nicht die verhaßte Kultform der Ackerbauer [3], nicht kultischer Übereifer [4], nicht die „kultische Wurzel der Religion“ [5], nicht Auswüchse des Kultus [6], auch nicht unsittlicher Kultus [7], der einen rechten Kult nicht ausschlösse, ist es, was Amos treffen will, sondern den legitimen Jahwekultus selbst. Gerade die weitschweifige Aufzählung der einzelnen Kultbräuche 4, 4f; 5, 21ff läßt darüber keinen Zweifel aufkommen. Es kann auch nicht der Gegensatz „Ethos statt Kultus“

---

[1] Vgl. dazu Hempel, 217f.

[2] Es geht natürlich nicht an, in der Profetie des Amos die Fortsetzung judäischer Kulttendenzen gegen das Nordreich im Anschluß an I Kg 13, das deuteronomistischem Geist entstammt, zu suchen (gegen Desnoyers, 220).

[3] M. Weber, 297. [4] Baumann, 16.

[5] So Smend, Atl. Rel. Gesch., 186; dagegen mit Recht Löhr, 33; vgl. dazu Hempel, 11. [6] Kittel, 312 Anm. 2.

[7] G. Rothstein, Theol. Stud. u. Krit. 1905, 343. — Amos geht in 2, 8 wie im ganzen Völkergedicht vom Boden der Volksreligion aus, die eine Entweihung des Kultus durch unwürdige (unreine) Teilnehmer als strafwürdig anerkennt (vgl. Mowinckel, 72). Das Wort kann deshalb nicht einfach als Grundlage für die Stellung des Amos zum Kultus verwendet werden, da es zudem nicht direkt den Kultus trifft.

sein, der den Profeten in diese antikultische Front gedrängt hat, sonst müßte er doch irgendwie davon reden[1] und könnte nicht einfach gegen den Kult eifern, wie es in 4, 4f ganz unumstritten der Fall ist. Warum Amos den gesamten Kultus verwirft, muß einen anderen Grund haben: der Profet hört aus dem Klang der Lieder und Gebete etwas heraus, was seiner eigenen Haltung der Gottheit gegenüber scharf widerspricht. Ihm ist diese Art „Gottsuchen" menschliche Zudringlichkeit, oder, wie er nicht müde wird zu betonen, selbstgewählter Weg, auf dem man mit der Gottheit auf vertraulichen Fuß zu stehen kommt[2]. Zu einer Haltung, in welcher das Abstandsgefühl als der genuine Typus urisraelitscher Frömmigkeit in persönlichem Erleben neue Triebkräfte empfangen hat, wie dies bei Amos der Fall ist, muß solche Art Frömmigkeit, bei welcher der menschliche Anspruch gegenüber der Gottheit in den Vordergrund gerückt ist, in unüberbrückbarem Gegensatz stehen. An diesem Punkt liegt die Wurzel der grundsätzlichen Gegnerschaft des Amos gegen den Kultus der Menge; sein Gott ist ein anderer, als ihr Gott. Dieselbe Gewißheit des absoluten Anspruchs der Gottheit, die dem ethischen Gedanken eine bis dahin nicht gekannte Wucht gibt, macht für Amos einen Kultus der Gottheit im eigentlichen Sinn zu einer Unmöglichkeit[3].

4. Nationalreligion.

In einer weiteren Gruppe von Worten wendet sich Amos gegen den Glauben der Nationalreligion Israels. Das religiöse Verbundenheitsgefühl, das im Kultus sich immer wiederkehrend neu entzündet, hat sich auch nach der Glaubensseite hin einen Ausdruck verschafft in dem Dogma und der Hoffnung der Nationalreligion. In dem Glaubenssatz der Erwählung Israels durch Jahwe hatte sich die geschichtsgebundene israelitische Religion im Blick auf die Vergangenheit eine Stütze geschaffen; in dem durch die Geschichte bezeugten besonderen Beziehungsverhältnis zwischen Jahwe und Israel glaubte man denn auch die Bürgschaft für alle Zukunft zu besitzen. In solchen Glaubenssätzen verkörpert sich ein wesentlicher Grundzug der israelitischen

[1] Zu 5, 24 vgl. oben S. 228. [2] Vgl. „so liebt ihr es ja, ihr Kinder Israel" 4, 5; „euer Gott" 2, 8; 5, 27; „eure Feste, eure Opfer" 5, 21.

[3] Die Kultusgegnerschaft des Amos würde in dieser Hinsicht noch deutlicher, wenn man, worauf Mowinckel, 19—38. 94—126 besonders abhebt, eine dramatisch-schöpferische Seite des vorexilischen Kultes in Israel voraussetzen darf, wobei die Kultteilnehmer selbst an der Schaffung göttlicher Kräfte beteiligt sind, so daß der Unterschied zwischen Gott und Mensch gerade hierdurch vollständig verwischt zu werden droht (vgl. dazu 6, 1bβ. 5f).

Religion, der sowohl im Kultus des Nationalgottes als auch in den alten Sagentraditionen eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat. Unter diesem Gesichtspunkt deutete man die Geschichte des Auszugs aus Ägypten und der Eroberung Kanaans und erwartete in der Zukunft den Tag Jahwes als das endgiltige Bekenntnis Jahwes zu seinem Volk durch Niederwerfung aller seiner Feinde [1]. In diesem nationalreligiösen Dogma glaubte man nun auch die stärkste Waffe in Händen zu halten gegen alle Unheilsworte des Amos, wie die aus 3, 12 und 6, 3 zu erschließenden Einwendungen noch deutlich erkennen lassen. Dieser Glaubenssatz der engen Beziehung zwischen Jahwe und Israel ist gleichsam das Denkgesetz der israelitischen Religion: aus der Geschichte und Gegenwart meinte man diese Beziehungen ablesen zu können; man erkannte das Wesen der Gottheit, soweit es in den Rahmen dieses besonderen Verhältnisses eingespannt war.

Solcher, dem Volksglauben eigentümlichen Dialektik tritt Amos schroff gegenüber mit seiner eigenen Dialektik, die von ganz anderen Voraussetzungen her bestimmt ist. Zwar die geschichtlichen Fakta, auf die sich der Erwählungsglaube stützt, erkennt er ohne weiteres an (2, 9; 3, 2), aber er sieht sie unter einem anderen Gesichtswinkel und kommt daher auch zu Folgerungen, die denen der Volksreligion direkt entgegengesetzt sind. Die Erwählung ist ihm „die freie Tat eines freien Gottes“ (Hölscher), die keinerlei Rücksicht und Verpflichtung Israel gegenüber in sich schließt (3, 2). Die Niederwerfung der Amoriter erscheint ihm als Machtbeweis — aber nicht Gnadenbeweis — einer überragenden göttlichen Gewalt (2, 9); und da er nicht von den völkisch beschränkten Prämissen nationaler Interessen ausgeht, sondern von seiner persönlichen Gewißheit eines Gottes, der der Herr der Geschichte ist, so sieht er neben dem Auszug Israels aus Ägypten auch den Auszug der Philister aus Kaphtor und der Aramäer aus Kir als die freie Tat desselben Gottes auf gleicher Ebene (9, 7). Amos steht so stark unter dem Eindruck seines Gotterlebens, daß er die positiven Glaubenskräfte, die das Bundesverhältnis der nationalen Religion zu wecken imstande ist, nicht bemerkt. Es ist nur die Konsequenz aus jenem Erleben, wenn für ihn alle Prärogativen Israels zusammensinken vor der Realität des Gottes, die ihm gerade im Gegensatz zu jener anthropozentrischen Gottesauffassung aufgegangen ist (vgl. die vier ersten Visionen); kein Wunder, daß er für alle Einwände von der Nationalreligion her immer nur eine Paradoxie als Antwort hat.

[1] 5, 18ff. Auch was Amos 1, 3—2, 3 unter beifälliger Zustimmung seiner Hörer gegen die feindlichen Nachbarn zu sagen weiß, entspricht ganz der Stimmung dieser heilsprofetischen Zukunftsmusik.

5. Kultur.

Führt die Gegnerschaft des Amos gegen die Nationalreligion letztlich auf den Gegensatz „Gott-Mensch“ zurück, so wird diese in das Gotteserlebnis des Profeten hinabreichende Wurzel seiner profetischen Kritik noch deutlicher bei den Worten, die gegen das Kulturbewußtsein Israels gerichtet sind. Beides hängt ja in gewisser Beziehung für den Volksglauben innerlich zusammen. Der äußere Aufschwung, den Israel in der kurzen Atempause der Weltgeschichte genommen, mochte von Vielen im Volk als Beweis der besonderen Gunst Jahwes angesehen werden; es ist einfach die „weltliche“ Seite jenes nationalreligiösen Optimismus, wenn unter solchen Umständen kühne Sicherheit und Saturiertheit in der Selbsteinschätzung der führenden Klassen üppig ins Kraut schoß, wenn man in nationalem Selbstgefühl, auf die eigene Kraft pochend (6, 1. 13), sich als Großmacht sicher dünkte, wenn man in der Großstadt Samaria meinte, sich getrost neben anderen Großmächten und Großstädten sehen lassen zu können (3, 9 ff), und wenn man anderseits in der privaten Lebensführung sich einen besonderen Luxus leistete (3, 9 ff; 3, 12 ff; 4, 1 ff; 5, 11 f; 6, 12) und herrlich und in Freuden lebte wie die Götter (6, 4 ff. 1 b). Man hat wohl in weiten Kreisen einen Zwiespalt zwischen Religion und Kultur überhaupt nicht empfunden.

Anders Amos; mag auch die Empörung des einfachen Hirten über derartige Zustände seiner Kritik die Farben geliehen haben, der Klassenhaß ist es nicht, der ihm das Wort von der Notwendigkeit des Gerichts gegenüber solchem Gebaren auf die Lippen bringt. Amos geht auch hier tiefer. Er sieht hinter den einzelnen Äußerungen die Grundhaltung, und in diesem Zusammenhang formuliert er es ganz klar, was nach seinem Urteil Israel für den Untergang reif macht: Der Stolz Jakobs, die Selbst-sicherheit und Selbst-genügsamkeit des Menschen, die, wenn sie überhaupt noch einen Eindruck von Gottes Walten hat, es immer nur sieht, soweit es diesen ihren menschlichen Interessen dient, aber nicht durchdringt zu der eigentlichen Gotteswirklichkeit, die sich doch deutlich genug in allerlei Katastrophen geoffenbart hat (4, 6—12). Dieser ganzen Menschenherrlichkeit stellt Amos seinen Gott gegenüber [1] in einem Ernst, an dem sie bisher achtlos vorübergegangen ist. Das Gericht, das über diese menschliche Götterpracht hereinbricht, ist die folgerichtige Verwirklichung jenes Gegensatzes von Gott und

[1] Vgl. besonders die stilistischen Ausdrucksformen 6, 8 מְתָעֵב; 6, 14 הִנְנִי מֵקִים עֲלֵיכֶם; 4, 12 הָכֵן לִקְרַאת־אֱלֹהֶיךָ.

Mensch, der hier von Anfang bis zum Ende von dem Profeten aufs lebhafteste empfunden wird.

Damit dürfte deutlich geworden sein, wie Amos die verschiedensten Erscheinungen des bunten zeitgenössischen Lebens von einer festen Grundposition aus meistert. So verschieden die einzelnen Schelt- und Drohworte nach ihrer materiellen Seite hin sein mögen, durch alle klingt derselbe Ernst der profetischen Gottesgewißheit hindurch, die dem Amos in seinem persönlichen Erleben aufgegangen ist. Sie ist der innere Ausgangspunkt und zugleich der Maßstab, den er an das Leben und Denken seiner Zeitgenossen anlegt, der seinem Urteil in wechselnder Situation stets gleiche Sicherheit und Wucht verbürgt.

Kapitel XI.

Zusammenfassung.

Blicken wir zusammenfassend zurück, so lassen sich folgende Ergebnisse festhalten:

1. Die Profetie des Amos hat eine einheitliche religiöse Grundstruktur, welche die gemeinsame Basis bildet für ihre verschiedenen Ausdrucksformen. Sie stellt sich dar, nicht als eine Reihe mehr oder weniger zufälliger, zusammenhangsloser Erleuchtungen, sondern als die innerlich notwendige, rationale Entfaltung einer in persönlichem Erleben gewonnenen Erkenntnis der an sich irrationalen göttlichen Wirklichkeit. Dabei trägt die Gotteserkenntnis von Anfang an weniger den Charakter eines intellektuellen Besitzes, als vielmehr einer aktuellen Anerkennung des Herrschaftsanspruches der Gottheit.

2. Damit ist zugleich Ausgangspunkt und Ziel des religiösen Verständnisses der Profetie des Amos gegeben. Es gilt die beherrschende Stellung zu erkennen, die der Inhalt jenes persönlichen Erlebnisses für die Sendung und die Verkündigung des Profeten einnimmt, und zu sehen, wie der dem Gotteserleben eigene Rhythmus trotz Belastung durch die Tradition in einzelnen Vorstellungs- und Ausdrucksformen in der Gedankenführung bis in die Stilbildung hinein sich Geltung verschafft und sogar seine Spuren in der Entstehung des Amosbuches hinterlassen hat. Auf dem Untergrund der Intensität des Gotterlebens erklärt sich auch die ungeheure Konzentration auf das Grundsätzliche, die unerbittliche, bis zu den letzten Konsequenzen vordringende Geschlossenheit der Gedankenführung, der Ernst einer ungebrochenen Wahrhaftig-

keit, die Sicherheit des Urteils und nicht zuletzt auch die Wucht der rednerischen Wirkung der Profetenworte.

3. Diese beherrschende Stellung des Erlebnisses bringt es ferner mit sich, daß die Profetie des Amos den Charakter des Zeugnisses von der Gotteswirklichkeit trägt, die ihn erfaßt hat. Nicht nur das Denken des Profeten ist von dem Erleben bestimmt, sondern auch seine Profetie ist ein Reden von Gott her, nicht belastet durch ein Ideal oder Programm, vielmehr einzig geleitet von der Absicht, den Eindruck jener Gotteswirklichkeit weiterzugeben, unbekümmert um das Verständnis der Hörer; dies beweisen noch Worte wie 4, 6—12; 5, 4f; 4, 4f; 3, 2, die ursprünglich nicht anders als verwirrend wirken mußten. Aber Amos bemüht sich mit keinem Wort darum, seine paradoxen Äußerungen zu erläutern; das ist die typische Zeugnisform seiner Profetie: er redet von Gott her „gegen Israel" (7, 15).

4. In Amos bricht ein neues Daseinsbewußtsein[1] durch, das in seinem Erleben, Denken und Reden bis in die äußere Form hinein sich Ausdruck verschafft: das Bewußtsein des bedingungslos unter Gottes Anspruch gestellten Menschen. Von hier aus wird man die Bedeutung des Profeten zu würdigen haben.

Die entscheidende Macht des persönlichen Erlebens drängt den Profeten in eine der Volksgemeinschaft entgegengesetzte Stellung hinein: Wir stehen an der Geburtsstunde des Individualismus, wo sich der Einzelne aus dem Zusammenhang der bisherigen Gebundenheit gegen die bestehende Gemeinschaft abgrenzt (7, 14)[2]. Es ist von ungeheurer Tragweite für die alttestamentliche Religionsgeschichte, daß die Wiege des Individualismus das religiöse Erleben der Profeten gewesen ist.

Unter dem absoluten Anspruch Gottes vollzieht sich bei Amos die Loslösung der Gottheit von jeglicher Verflochtenheit mit menschlichen Bindungen, die Auflösung der Nationalreligion wie der Kultreligion. Das Verhältnis von Gott und Mensch wird unter diesem Anspruch aus den kasuellen Daseinsformen in den Bereich des Grundsätzlichen und Endgiltigen erhoben, das Relative, Augenblickbedingte wird zum Absoluten und Ewigen, dadurch daß der Profet mit dem Irrationalen rational ernst macht. Anstelle des Gottes mit nur gelegentlich unbegreiflichen, dämonistischen Zügen tritt der Gott, der gerade in seinem, menschliches Denken übersteigenden unbegreiflichen Wesen dauernd

[1] Zu diesem Ausdruck sind die Ausführungen Bultmanns in Theol. Bl. 1928 Sp. 57ff zu vergleichen.

[2] Vgl. Hempel, 103ff (auch Gebet u. Frömmigkeit im A.T. 1922, 38f) der mit vollem Recht auf die schrittweise Entwicklung des Individualismus hinweist, die bei den Profeten vorliegt.

ernst genommen sein will; anstelle nationaler Geschichte tritt die Weltgeschichte [1]; anstelle des Bundesverhältnisses tritt eine ethische Beurteilung absoluten und prinzipiellen Charakters; anstelle einzelner Strafreaktionen der Gottheit auf kasuelle Verfehlungen tritt das Vernichtungsgericht, in dem sich die Gottheit selbst durchsetzt gegen ein Menschentum, das in seiner Grundhaltung sich ihrem Anspruch entzieht. Darin liegt nicht zuletzt die neue schöpferische Kraft der Amosprofetie, daß unter der Dialektik seiner Erlebnisgewißheit der Blick frei wird auf die universale, kosmische Stellung der Gottheit als der letzten Wahrheit und Wirklichkeit, von der aus der bunte Bereich der geschichtsgegebenen Wirklichkeiten erst einen Sinn erhält.

Es ist keine Frage, daß diese Art Daseinsverständnis des bedingungslos unter den Anspruch der Gottheit gestellten Menschen einseitig sein muß. Unter seiner von Gott her bestimmten Perspektive mußte der Profet viele wertvolle Regungen menschlicher Frömmigkeit in einer Verkürzung sehen, die sie ihm bedeutungslos erscheinen ließen. So konnte er nicht der religiösen Kraft gerecht werden, die im Vertrauen und Glauben, im Gebet und dem Bewußtsein der Verbundenheit mit Gott auch in den verschiedenen Formen der nationalen Kultreligion verborgen lag. Nirgends hat er den Versuch gemacht, den Kontakt zu finden und den Weg zu zeigen, der von der menschlichen Wirklichkeit hinführt zur Wirklichkeit Gottes. Hier war die Aufgabe für seine Nachfolger gegeben: die Brücken zu schlagen da, wo Amos unter der Wucht des neuen Eindrucks nur die Kluft sah.

Aber gerade in dieser einseitigen Ausschließlichkeit des theozentrischen Standpunkts der Amosprofetie liegt ihre ungeheure Wucht und Durchschlagskraft, ohne die sich vielleicht nie die Flamme entzündet hätte, die das Feuer des alttestamentlichen Profetismus entfacht hat.

---

[1] Vgl. Procksch, 63.

Nachtrag.

Als der größte Teil der Textanalyse im Satz feststand, erschien der erste Teil des Kommentars von Sellin in zweiter Auflage. Eine Einarbeitung in Text oder Anmerkungen war nicht mehr möglich. So soll das Wichtigste daraus sowie aus dem nach Abschluß des Satzes veröffentlichten Buch von R. S. Cripps, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos, London S. P. C. K. 1929 im folgenden Nachtrag Berücksichtigung finden.

Die Jenaer Dissertation von Pfarrer Kramer, Gotha über „Amos, Versuch einer theologischen Interpretation" (vgl. Theol. Bl. 1929, 188) war leider nicht mehr bis zum Abschluß des Druckes zu erreichen. Das Buch von Refer „Amos" blieb absichtlich unerwähnt, da es in seiner wissenschaftlichen Grundlage im allgemeinen mit Sellin [1] übereinstimmt, anderseits jedoch die Anwendung der dialektischen Methode nicht als der Weg anerkannt werden kann, der zum Verständnis der religiösen Eigenart der Amosprofetie führt.

Zu S. 4, Z. 19 v. u. Bei der Heranziehung von Parallelen aus mittelalterlicher und moderner (indischer) Mystik für die Visionen (Cripps, 83 ff) wird man vorsichtig prüfen müssen, ob und wieweit nicht biblische Vorbilder für ihre Ausdrucksformen bestimmend gewesen sind.

Zu S. 8, Z. 3 ff v. o. Die psychische Struktur der einzelnen Profetenworte und ihre durch die jeweilige konkrete Situation bedingte Perspektive ist auch bei Sellin [2] und besonders Cripps nicht immer genügend in Rechnung gestellt.

Zu S. 10, Z. 15 v. o. Daß die Kenntnis der Sitte der Königsmahd (7, 1 b) die Echtheit des betr. Passus beweisen soll (Sellin [2]), ist mir unverständlich; vgl. dazu Dalman, Arbeit u. Sitte I 2, 411. Sellin will doch gewiß nicht dem Amos allein diese Kenntnis zutrauen.

Zu S. 11, Z. 2 f v. u. und Anm. 3. An ein Schauen realer Gegenstände in normaler Sinneswahrnehmung denkt auch Cripps, 84. 100 ff. 218. 239.

Zu S. 17, A. 2. Sellin [2] verbessert in חוּמַת אֵבֶן, jedoch sind die Schwierigkeiten damit allein nicht behoben.

Zu S. 18, Z. 11 v. o. Vgl. Cripps, 225.

Zu S. 18, Z. 18 v. o. Die Lesart Buddes, die jetzt auch Sellin [2] für 7, 8 aufnimmt: בְּקֶרֶב קְרֹת statt בְּקֶרֶב würde voraussetzen, daß das in der Vision geschaute Lot nichts anderes als ein Zerstörungswerkzeug bedeute; doch trifft dies keineswegs zu; vielmehr legt der Gleichbau des zweiten Visionspaares eine Analogie auch in den Wortspielen nahe.

Zu S. 21, Z. 10 v. u. Von einem „Vermittlungsversuch" des Profeten in der dritten Vision (Cripps, 98) kann keine Rede sein. Ebensowenig lassen die dritte und vierte Vision den Schluß zu, daß in ihrem Hintergrund der Gedanke an die assyrische Gefahr stehe, der dem Profeten durch die Visionen bestätigt worden sei (gegen Cripps, 98 Anm. 3. 100).

Zu S. 23, Z. 13 v. u. In der zweiten Aufl. hat Sellin die Vermutung, daß 8, 1 Jahwe mit einem Obstkorb in der Hand das Objekt der Vision sei, fallen lassen.

Zu S. 27, Z. 7 ff v. o. Sellin² hat seine Verbesserung von 8, 4a auf die Einwendung Buddes hin aufgegeben und liest mit diesem יָשֹׁחַ.

Zu S. 35 ff. Auch Sellin sieht jetzt die Verwandtschaft von 8, 11 f mit der Kombination 4, 4 f; 5, 4 f; 4, 6 ff, will aber, ohne die formkritischen Bedenken zu beachten, das Ganze auf eine „geistige Hungersnot" deuten und so für Amos retten.

Zu S. 39, Z. 5 v. u. Sellin² hat die Konjekturen zur Wiederherstellung der Götterbezeichnungen in 8, 14 um eine neue vermehrt: Er liest melek schômrôn statt „Schuld S."; doch auch dies bleibt reine Vermutung.

Zu S. 40, Z. 15 ff v. o. Mit der Beurteilung von 8, 4—14 als einer vom Herausgeber hinter die Visionen gestellten Sammlung von Fragmenten (Cripps, 242) ist das Problem dieser Verse noch nicht gelöst; auch Cripps kommt nicht ohne Annahme von Interpolationen aus.

Zu S. 42, Z. 17 ff v. o. Sellin² meint, wenn in 9, 1 Jahwe im Heiligtum von Betel erscheint, so sei dessen Schicksal besiegelt. Damit wird zwar die überlieferte Stellung des „und er sprach" geschont, aber ein psychologisches Verständnis der Vision erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Enthält die Gotteserscheinung an sich schon für Amos wirklich den Hinweis auf die Vernichtung Betels?

Zu S. 43, Z. 4 v. u. Die Rekonstruktion von 9, 1 durch Volz verdient m. E. immer noch den Vorzug auch vor der teilweise in der Nachfolge Buddes von Sellin² (vgl. auch ZDPV (52) 1929, 146 ff) gebotenen Lesart: „und er sprach: Schlagen werd ich (הַכֵּה אַכֶּה) den Knauf ... und mit den Balken zerschmettern (בְּעַצִּים אֲשַׁבֵּר) sie alle".

Zu S. 72 ff. In seiner Einwendung gegen meine These über die inneren Beziehungen des Gotteserlebnisses der einzelnen Visionen (Theol. Bl. 1928, 180) hat mich Sellin², 249 mißverstanden; die für Amos entscheidende Erkenntnis suche ich nicht, wie S. behauptet, in der 3. Vision, sondern postuliere sie für den Zeitraum zwischen der 2. und 3. Vision, also vor dieser. Daß Amos dadurch „zum Profeten geworden" sei, habe ich nirgends behauptet. Ich glaube vielmehr in der über längere Zeit sich erstreckenden „Visionsperiode" das Heranreifen des A. zum Profeten zu finden, das durch Erlebnisse, aber auch durch innere Auseinandersetzung mit diesen bedingt war. Sellins Gegenargument, daß Amos 7, 2. 5 schon „profetische" Fürbitte tue, ist weder aus dem Wortlaut, noch aus dem Zusammenhang zu begründen. Im übrigen verweise ich auf meine Beobachtungen (S. 70 f), die gegen Sellins Auffassung sprechen.

Zu S. 74, A. 3. Sellin², 264 meint zwar, daß es sich in der 5. Vision nur um den Altar von Betel handeln könne, sei „allgemein anerkannt". Vgl. jetzt auch Cripps, 255.

Zu S. 74, Z. 4 v. u. Cripps, 239 denkt an ein Auftreten des Amos nach den Erlebnissen der vier ersten Visionen.

Zu S. 79 ff. Die Deutung von 1, 2 auf das Berufungserlebnis ist von Sellin² wieder aufgegeben; auch auf die Übersetzung „wenn Jahwe brüllt" ist jetzt zugunsten des allein sinnvollen Futurums verzichtet. Unter Belassung des überlieferten Wortlauts möchte Sellin nun den Vers als Diskussionswort aus einer Debatte über den Tag Jahwes erklären; das Mißliche

aber ist, daß 1, 2 den Tag Jahwes gar nicht erwähnt und ein Diskussionswort in seiner Einseitigkeit wenig geeignet ist, als Einleitung zur Gesamtprofetie zu dienen.

Zu S. 86. In 1, 5. 8 ließe sich mit Harper, Driver, Cripps wegen des Parallelismus bei jôschēb auch an einen (auf dem Throne sitzenden) Fürsten denken.

Zu S. 87, Z. 8ff v. o. Eine geographische Disposition der Völkerstrophen mit der Deutung des „ich will es nicht wenden“ auf die Assyrer befürwortet wieder Cripps, 119 u. Anm. 2.

Zu S. 87f. Sellin² will den Vorwurf gegen Tyrus jetzt ansprechend als „Verkauf des Grenzgebietes Salomos an Aram“ deuten (vgl. Cripps, 128). Daß damit allein schon die Echtheit gesichert sei, ist nicht einzusehen. Die formalen — nicht nur, wie S. meint, metrischen — Bedenken bestehen bēi dem offenbar beabsichtigten Gleichbau des Gedichts unvermindert fort, und der oben gegen Köhler erhobene Einwand ist jetzt auch auf Sellin auszudehnen. — Die Deutung des Edomspruches auf die Verweigerung des Durchzugs der Israeliten durch das Edomiterland (Num 20, 14—21) bei Sellin² ist verfehlt; zu einer Verfolgung durchs Schwert (1, 11) ist es dabei nicht gekommen. Amos hätte bestimmt konkreter davon geredet.

Zu S. 89, Z. 8ff v. o. Zur Echtheitsfrage von 2, 4f ist Cripps, 284ff zu vergleichen.

Zu S. 95, Z. 11ff v. o. Die Bedenken gegen die historische Reihenfolge der in 2, 9f genannten Ereignisse will Cripps, 144 mit der, nicht sehr wahrscheinlichen, Annahme entkräften, daß hier an Stämme gedacht sei, die überhaupt nicht in Ägypten waren.

Zu S. 95, Z. 14 v. u. Die Erklärung von 2, 12 als „beiläufige gelegentliche Zwischenbemerkung“ des Amos (Sellin²) vermag das Vertrauen zur Echtheit des Verses in seinem Zusammenhang nicht zu stärken.

Zu S. 97f. Sellin² denkt bei 2, 13 in Anlehnung an die Übersetzung von Wetzstein (ZAW 1883, 278f, vgl. Budde) „ich mache es stocken unter euch“ an einen panikartigen Gottesschrecken als Strafe. Aber das Anhalten des verstopften Dreschrades ist ein schlechtes Bild für den lähmenden Schrecken, der das Heer befällt. Auch die übrigen Verbesserungen Sellins in 2, 13—16 können die sachlichen und formalen Bedenken gegen die Integrität nicht zerstreuen.

Zu S. 98, Z. 5ff v. o. Cripps, 148 sagt mit Recht: 2, 14—16 seem to be intended to indicate not so much the nature of the doom, as its universality and its unescapableness.

Zu S. 109, Z. 19ff v. u. Cripps, 117 will, obwohl er mit Recht die „wirkungsvolle Steigerung“ auf die Israelstrophe hin in dem Völkergedicht hervorhebt, darin ein späteres literarisches Produkt des Amos sehen.

Zu S. 120, Z. 4ff v. o. Sellin² hat inzwischen selbst erkannt, daß die Fassung von 3, 2a als Frage unmöglich ist. Mit vollem Recht bemüht er sich immer noch um die Klärung des scheinbaren Widerspruchs zwischen 9, 7 und 3, 2, ist aber hinsichtlich des literaturgeschichtlich unbeweisbaren ursprünglichen Zusammenhangs zwischen 3, 1f und 9, 7—10 doch etwas vorsichtiger geworden.

Zu S. 146, Z. 10ff v. u. Sellin², der 3, 12 als besondere Einheit betrachtet, will jetzt v 12c קֶרֶשׁ = Brett statt דִּמֶּשֶׂק lesen; meine Einwendungen bleiben, davon unberührt, bestehen.

Zu S. 156, Z. 12 v. o. Die Besonderheit des Bildes der Kühe (4, 1) als „revived paganism“ zu bezeichnen (Cripps, 166), bedeutet eine Verengung.

Zu S. 157, A. 1. Sellin liest jetzt 4, 3 הָרְמֹנָה = aus den Ställen; trotz des Vergleichs mit den Kühen darf man fragen: Ist dies der Aufenthaltsort der Frauen?; diese sind doch hier angeredet.

Zu S. 166f. Sellin² hat die Deutung der Plagen auf die Zukunft wieder aufgegeben.

Zu S. 167, Z. 3ff v. o. Cripps, 172 weist mit Recht auf die Visionen hin, zu denen 4, 6 ff in gewisser Analogie steht; doch vgl. Nachtrag zu S. 268, Z. 19 ff v. u.!

Zu S. 169. Die Einwendungen gegen Sellin sind hinfällig geworden, da er an der Heuschrecken- und Pestplage jetzt nicht mehr Anstoß nimmt.

Zu S. 171ff. Gegen die Bedenken Sellins² muß ich sowohl die Abgrenzung von 4, 6—12 als auch die Deutung von v 12 aufrecht halten. Das doppelte וְגַם v 6. 7 kann ein verstärktes „sowohl . . . als auch“ sein, da doppeltes וְ, wie גַּם diese Bedeutung hat. Jedenfalls ist ein Anschluß an Vorhergegangenes nicht unbedingt gefordert. Daß aber der Kehrvers für Amos mit bedeute „ihr habt weiter Betel usw. aufgesucht“ ist unbeweisbar, und aus 5, 4f diesen Gedanken hier einzutragen, erscheint mir methodisch bedenklich. Ich gebe zu, daß עַתָּה in rein temporaler Bedeutung nur in der Wendung עַד־עַתָּה zu belegen ist; aber meine Übersetzung mit „jetzt“, die mit Rücksicht auf die Form gewählt wurde, möchte ich mehr modal (etwa = unter diesen Umständen) mit Beziehung auf den Kehrvers gefaßt sehen, was ja der ursprünglichen Bedeutung der Vokabel am nächsten kommt; vgl. Cripps, 175 und die ähnliche Konstruktion 6, 7 (dazu Cripps, 208 u. Anm. 2). Ob die geheimnisvolle Andeutung eines neuen Erdbebens nach der durch v 11 psychologisch vorbereiteten Situation einen wirksamen Abschluß gibt oder nicht, darüber wird man streiten können, je nachdem man einen mehr logisch-ästhetischen oder psychologisch-rhetorischen Maßstab anlegt; je mehr ich mich in die Psyche der Hörer hineinzudenken versuche, desto weniger kann ich annehmen, daß gerade durch diese auf die Schilderung eines überstandenen Erdbebens folgende Andeutung v 12 das Angstgefühl nicht aufs höchste gesteigert worden wäre, zumal ja auch formell und sachlich mit v 12 ein Abschluß erreicht ist (vgl. den Nachtrag zu S. 8).

Ob man den von Sellin² dagegen vorgeschlagenen Schluß mit 3, 14b in seiner stilistisch lahmen Form als Krönung der Steigerung ansehen kann, wobei seine Versetzung an die jetzige Stelle problematisch bleibt, ist recht fraglich. Aus der Stellung der Doxologie ist, wie S. 31. 202f gezeigt wurde, keine Bestätigung für den Abschluß des Gedichtes mir einer Betelweissagung zu erschließen. Wäre, wie Sellin urteilt, mit „dein Gott“ v 12 das Götzenbild von Betel gemeint, so müßte dies, da eine derartige Gedankenwendung ganz aus dem Rahmen des Vorangehenden herausfällt, irgendwie zum Ausdruck gebracht sein (etwa wie 5, 26). So bestechend der Gedanke, in dem Zusammenhang, den ihm Sellin gibt, sein mag, so ist doch zu bezweifeln, ob das Wort in diesem Sinne von den Hörern ohne Erläuterung hätte verstanden werden können.

Zu S. 173, A. 3 ist zu H. Schmidt zu ergänzen: Der Mythus vom wiederkehrenden König im AT, 1925, 29.

Zu S. 176, Z. 15 v. u. Es ist ein methodischer Fehler, wenn Cripps, 172 das „sich bekehren“ in ethischem Sinn aus späterer Profetenliteratur deutet.

Zu S. 193, A. 2. Die Schrift Alts über Den Gott der Väter ist jetzt in den BWAT erschienen; vgl. nun Alt, 60f.

Zu S. 196 u. A. 2. Vgl. jetzt auch Sellin², 230.

Zu S. 197f. Sellin² sieht in 6, 11f eine Sondereinheit; dazu ist jedoch dasselbe zu sagen, was oben gegen Gressmann, Köhler usw. geltend gemacht wurde.

Zu S. 202, A. 1 ist Sellin², 351f nun zu vergleichen.

Zu S. 208f. Sellin² beurteilt 5, 17a als Glosse; gegenüber der Wiedergabe von 5, 16c bei Sellin²: „Und man ruft den Bauer zur Trauer und den Winzer zu den Klagekundigen" glaube ich an meiner Auffassung festhalten zu müssen. Ein Bedenken gegen den „Bauer als Totenkläger" (so Sellin) besteht dabei nicht mehr.

Zu S. 211. Die merkwürdige Deutung von 5, 13 auf Mose hat Sellin jetzt aufgegeben; er übersetzt: Darum verstummt der Hymnus (= maskîl) . . . und will darin die Bestätigung für die Hypothese Mowinckels von dem Kultus des Thronbesteigungsfestes Jahwes gefunden haben, indem er den Vers in das Gedicht vom Tag Jahwes hinter 5, 26 einfügt (vgl. auch ZDPV (52), 1929, 142f). Gewiß ist Sellin in dieser Deutung dem Gedanken und der Stimmung des Spruches gerechter geworden (vgl. meine ähnliche Auslegung von 6, 10). Aber abgesehen davon, daß 5, 21—27 trotz gewisser sachlicher Verwandtschaft ursprünglich nicht zu dem Wort über den Tag Jahwes gehört hat (vgl. oben S. 221), bleiben die stilistischen Einwendungen gegen die Echtheit des Verses auch bei dieser Auslegung bestehen; wenn Amos 5, 13 auf den Tag Jahwes anspielen wollte, so wäre doch das viel gangbarere „an jenem Tage" statt des „zu jener Zeit" zu erwarten. Auch die Bedeutung von maskîl = Hymnus auf das Königtum Jahwes ist ganz unsicher (H. Schmidt, Thronfahrt, 52, Anm. 9 ist hierin mit Recht vorsichtiger). Ferner ist der mangelhafte und schwach abklingende Anschluß von 5, 27 an 5, 13 der Rekonstruktion Sellins nicht gerade günstig. 5, 26 und 27 gehören, wie oben gezeigt, aufs engste zusammen, so daß auf jeden Fall 5, 13 als Glosse zu betrachten ist; vgl. jetzt auch Cripps, 188.

Zu S. 213, Z. 9 v. u. Cripps, 194 verkennt den Diskussionscharakter des Spruches über den Tag Jahwes, wenn er die Frage in 5, 18 als spätere Weiterung ansieht.

Zu S. 213f. Die Echtheit von 5, 18b verteidigt Sellin² jetzt mit Budde in einer nach LXX rekonstruierten Form und gibt die Beziehung von 6, 3 zu dem Wort über den Tag Jahwes auf.

Zu S. 222, A. 1. 5, 22a wird von Sellin² für echt gehalten.

Zu S. 223ff. Sellin² behält die überlieferte Reihenfolge der Verse 5, 21—26 bei und faßt v 26 als Fortsetzung der Frage, die er übersetzt: „Habt ihr getragen das Zelt (sukkat) eures Königs (d. h. Jahwes) und das Gestell (kēn) eures Gottes, den ihr euch gemacht habt?" Mir scheint die oben vorgetragene Erklärung der konkreten Situation sachlich wie stilistisch besser zu entsprechen. — Unter dem Bild des alles mit fortreißenden Stromes könnte man auch in 5, 26 bei sukkôt und Gottesbilder an die „Hütten" denken, die zur kultischen Herbeiführung des Herbstregens als Nachbildung der göttlichen Wolkensukka errichtet wurden (vgl. Torczyner, Die Bundeslade, 274f) und nun durch das herbeigesehnte Wasser mit fortgeschwemmt werden. Der Gedankengang würde dadurch geschlossener, die Ironie noch schärfer.

Zu S. 225, Z. 10ff v. o. Vgl. jetzt auch Cripps, 200. 300ff.

Zu S. 232f. Die Annahme Sellins[2] (vgl. ZDPV 1929, 144f), 6, 2 „setze zwingend voraus", daß in 6, 1 von Nordreich und Südreich die Rede gewesen sei, ist nicht stichhaltig. Ist es im Blick auf die lebendige Situation schon unwahrscheinlich, daß Amos in 6, 1f Angehörige beider Reiche anredet, um von v 3 an das Südreich aus den Augen zu verlieren, so kann auch bei der Deutung Sellins der Ausdruck „diese Reiche" 6, 2 nach der Anrede 6, 2a schwerlich als Bezeichnung der Volksführer für ihr eigenes Land aufgefaßt werden; es könnte nach dem Zusammenhang nicht anders lauten als „eure Reiche".

Zu S. 238ff. Sellin[2] schließt sich für 6, 1ff der Deutung Gressmanns an und will die Verse von Opfermahlzeiten zur Schicksalsbeeinflussung verstehen; den sachlichen Unterschied zwischen 6, 1ff und 6, 4ff hat er nicht bemerkt. Die gewaltsame Korrektur von v 3b in „frevelhaftes Gastmahl" sowie die Zerreißung des Zusammenhangs für die Versfolge 6a. 13a. 6b. 13b 7. 14 spricht weder vom literarkritischen noch vom psychologisch-rhetorischen Gesichtspunkt für Sellins Rekonstruktion. Daß der Anschluß von 6, 14 an 6, 7 „ganz klar" sein soll, will mir nicht eingehen; der überlieferte Zusammenhang zwischen v 7 und 8 ist doch wohl der natürlichere.

Zu S. 268, Z. 4ff v. o. Cripps, 116 befindet sich auf ähnlicher Spur, verbaut sich aber durch die — mir unwahrscheinliche — Lokalisierung der fünften Vision in Betel die weitere Perspektive.

Zu S. 268, Z. 19ff v. u. Die Gründe, die Cripps, 217 für die überlieferte Folge von Sprüchen und Visionen als die ursprüngliche anführt, obgleich er die Autorschaft des Amos für die Visionen, nicht aber für die Sprüche als sicher annimmt, sind nicht beweiskräftig: Denn 1. setzt 7, 1—9 nicht voraus, was 4, 4—11 gesagt ist; das Umgekehrte könnte eher richtig sein. 2. Man kann nicht allgemein für Kap. 1—6 sagen, das Gericht sei hier bedingt (conditional), in Kap. 7ff dagegen unausweichlich; hier widerspricht sich Cripps (vgl. zu 2, 14ff; 3, 12; 5, 3; 5, 18ff; 6, 8). 3. Schließlich ergäbe sich ein eigenartig unwahrscheinliches Bild des Profeten, wenn er — nach Cripps — des unwiderruflichen Endes zwar schon seit seiner Berufung gewiß, mit dessen Verkündigung erst bis zum Ende seiner Wirksamkeit zugewartet hatte. Zu den oben zur Sprache gebrachten lituraturgeschichtlichen Problemen aufgrund von 1, 1; 1, 2; 7, 10ff usw. ist Cripps z. gr. Teil nicht vorgedrungen.

Zu S. 278, Anm. 3. Cripps, 103 läßt Amos die Katastrophe von 722 erleben; diese Späteransetzung scheitert m. E. — trotz Cripps — an dem Tod Jerobeams im Jahre 745.

Zu S. 283ff. Zu 9, 11—15 vgl. jetzt auch Cripps, 67ff. 270ff. 320ff; gegen Sellins These, S. 324.

Zu S. 287, Z. 14ff v. u. Cripps, 32 sagt richtig, daß Amos kein anderes Zukunftsprogramm kennt als den Glauben an das Bleiben Jahwes.

Zu S. 289, Z. 2 v. u. Zu den Doxologien vgl. jetzt auch Cripps, 66. 176. 184f. 261. 297f.

Zu S. 300, Z. 1ff v. o. Auf das Nebeneinander von göttlicher Offenbarung und eigenem Denken des Profeten weist Cripps, 78 mit Recht hin.

Zu S. 308, Z. 12 v. o. und Anm. 4. Hinsichtlich der Herkunft der Unheilskündung

bei Amos sieht Cripps, 62 nur die Möglichkeit einer Wahl zwischen dem Auftauchen der assyrischen Gefahr oder einer bereits festen Eschatologie und entscheidet sich für die erste Möglichkeit. Bis zu den letzten Wurzeln des Gerichtsgedankens bei Amos kann diese an der mehr äußeren Einzelausprägung orientierte Alternative nicht vordringen. — Zur Frage der „Eschatologie" — insbesondere gegen Gressmanns Position — ist jetzt Cripps, 55 ff zu vergleichen.

Zu S. 315, Z. 2 v. o. Das ebenso verbreitete wie bedenkliche Bestreben, die Einzelworte des Profeten von allgemein systematischem Gesichtspunkt her zu deuten, läßt Cripps, 193 sogar den Spruch über den Tag Jahwes auf „moralische Basis" stellen und in 4, 4—11 ein „moral self-complacency" finden (S. 8).

Literaturverzeichnis.

(Nach ihrem Verfasser genannte Werke; zur übrigen Literatur siehe d. Anmerkungen.)

Balla, Die Droh- und Scheltworte des Amos, Leipzig. Ref.festprogr. 1926.

Baumann, Der Aufbau der Amosreden, BZAW 1903.

Budde, Zu Text und Auslegung des Buches Amos, Journal of biblical literature 1924, 46 ff und 1925, 63 ff.

Caspari, Wer hat die Aussprüche des Propheten Amos gesammelt? NKZ 1914, 701 ff.

Cheyne, Critica Biblica II 1903, 133 ff.

Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den atl. Propheten, BZAW 1915.

Desnoyers, Le Prophète Amos, Revue biblique XIV, 1917, 218 ff.

Driver, The Books of Joel and Amos, The Cambridge Bible 1897.

Dürr, Lorenz, Wollen und Wirken der atl. Propheten, 1926.

Duhm, Bernh., Anmerkungen zu den zwölf Propheten, ZAW 1911, 1 ff u. Sonderdruck.

—, H., Der Verkehr Gottes mit den Menschen im A.T., 1926.

Edghill, The Book of Amos, Westminster Commentaries, 1914.

Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, V. Bd., 1912.

Elhorst, De Profetie van Amos, 1901.

Ewald, Die Propheten des alten Bundes, 1867.

Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums², 1928.

Giesebrecht, Die Berufsbegabung der atl. Propheten, 1897.

Grätz, Emmendationes II, 1893.

Gressmann, Die Schriften des A.T. in Auswahl, 2. Abt., Bd. I², 1921.

Gunkel, Die Propheten, 1917.

Guthe, Der Prophet Amos bei Kautzsch-Bertholet, Die Hl. Schr. d. A.T.⁴, Bd. II, 1923.

Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, BWAT, 1923.

Halévy, Le livre d'Amos, Revue Semitique 1903/04.

Harper, Amos and Hosea, Intern. Crit. Commentary, 1910.

Hempel, Gott und Mensch im A.T., BWAT, 1926.

Hertzberg, Prophet und Gott, Beitr. z. Förderg. christl. Theol., 1923.

Hirscht, Textkritische Untersuchungen über das Buch Amos, ZWTh, 1903, 11 ff.

Hitzig, Die zwölf kleinen Propheten⁴ v. Steiner, 1881.

Hölscher, Die Profeten, 1914.

Hoffmann, Versuche zu Amos, ZAW 1883, 87 ff.
Hoonacker, Les douze Prophètes, 1908.
Keil, Keil-Delitzsch Biblischer Commentar, Bd. IV [3], 1888.
Kittel, Rud., Geschichte des Volkes Israel II [6], 1925.
Kleinert, Die Profeten Israels in sozialer Beziehung, 1905.
Köhler, Ludw., Der Prophet Amos, 1917.
König, Ed., Stilistik, Rhetorik und Poetik, 1900.
Lindblom, Die literarische Gattung der prophetischen Literatur, Uppsala Universitets Årskrift, 1924 Bd. I.
Löhr, Untersuchungen zum Buch Amos, BZAW, 1901.
Marti, Dodekapropheton, KHK, 1904.
Meinhold, Studien zur Israelit. Religionsgeschichte I, 1903.
Meinhold-Lietzmann, Der Prophet Amos, Kl. Texte hrsg. v. Lietzmann, 1905.
Michaelis, Deutsche Übersetzung des A.T., I. Teil, 1772.
Mowinckel, Psalmenstudien II, 1922.
Nowack, Die kleinen Propheten [3], HK, 1922.
Oettli, Amos und Hosea, Beitr. z. Förderg. christl. Theol. 1901.
Oort, De profet Amos, Theol. Tijdschrift XIV, 1880, 114 ff.
Orelli, Das Buch Ezechiel und die zwölf kl. Propheten, Komm. v. Strack-Zöckler, 1888.
Praetorius, Die Gedichte des Amos, 1924.
Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil, 1910.
—, Geschichtsbetrachtung, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, 1902.
Riedel, Alttestamentl. Untersuchungen, Heft 1, 1902, 19 ff.
Rieger, Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea, 1929.
Riessler, Die kleinen Propheten, 1911.
Rosenmüller, Scholia in V.T., Vol. VI, 1786.
Schmidt, H., Der Prophet Amos, 1917.
Smith, G. A., The Book of the Twelve Prophets, Vol. I [2], The Expositors Bible, 1928.
—, W. R., The Prophets of Israel, New Edition, 1897.
Seesemann, Israel und Juda bei Amos und Hosea, 1898.
Sellin, Das Zwölfprophetenbuch [1], 1922 [[2] 1929 vgl. Nachtrag].
—, Geschichte, Geschichte des israelit. jüd. Volkes, 1924.
—, Prophetismus, Der atl. Prophetismus, 1912.
Sievers-(Guthe), Amos, Abhandlungen d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wiss., XXIII. Bd., No. III, 1907.
Stade, Biblische Theologie des A.T. I, 1905.
Stärk, Ausgewählte poetische Texte des A.T., Heft 2, 1908.
Tweedie, A Sketch of Amos and Hosea, 1916.
Valeton, Amos und Hosea, deutsch v. Echternacht, 1898.
Volz, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, 1897.
Weber, M., Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie III, Das antike Judentum, 1921.
Wellhausen, Die kleinen Propheten [3], 1898.
Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, 183 ff.
Winter, Analyse des Buches Amos, ThStKr. 1910, 323 ff.
Zeijdner, Bijdragen der Tekstcritick op het O.T., Theol. Stud. 1886, 196 ff; 1888, 247 ff.

Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.

55, 187

Die Mischna

Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von

Albrecht-Oldenburg / **Bauer**-Göttingen / **Fiebig**-Leipzig / **Frankenberg**-Marburg / **v. Gall**-Gießen / **Kittel**-Tübingen / **Kramer**-Leipzig / **Marti**-Bern (†) / **Meinhold**-Bonn / **Nowack**-Leipzig (†) / **Rapp**-Pirmasens / **Rengstorf**-Tübingen / **Sachsse**-Münster / **Sander**-Greifswald / **Volz**-Tübingen / **Weiser**-Heidelberg / **Wendel**-Darmstadt / **Windfuhr**-Hamburg

herausgegeben von

G. Beer-Heidelberg, **O. Holtzmann**-Gießen, **S. Krauß**-Wien

Bis Oktober 1929 sind folgende Traktate erschienen:

Berakot (Gebete) v. O. Holtzmann	M. 3.50	**Jebamot** (Von der Schwagerehe) v. K. H. Rengstorf	M. 27.50
Pea (Vom Ackerwinkel) v. W. Bauer	„ 2.50	**Baba qamma** („Erste Pforte" des Civilrechts) v. W. Windfuhr	„ 2.85
Kil'ajim (Verbotene Mischgattungen) v. K. Albrecht	„ 2.85	**Baba meßia** („Mittlere Pforte" des Civilrechts) v. W. Windfuhr	„ 4.20
Challa (Teighebe) v. K. Albrecht	„ 1.60	**Baba batra** („Letzte Pforte" des Civilrechts) v. W. Windfuhr	„ 9.—
Orla (Vorhaut) v. K. Albrecht	„ 1.60	**Abot** (Väter) v. Beer und Marti	„ 18.—
Bikkurim (Erstlinge) v. K. Albrecht	„ 2.25	**Horajot** (Entscheid.) v. Windfuhr	„ 1.30
Schabbat (Sabbat) v. W. Nowack	„ 9.—	**Tamid** (Vom täglichen Gemeindeopfer) v. O. Holtzmann	„ 7.—
Erubin (Vermischgn.) v. Nowack	„ 9.—	**Middot** (Tempelmaße) v. O. Holtzmann	„ 3.75
Pesachim (Passahfest) v. G. Beer	„ 7.20		
Joma (Versöhnungstag) v. Meinhold	„ 2.70		
Rosch ha-schana (Neujahr) v. P. Fiebig	„ 4.10		

In der Subskription ist der Bezugspreis 12—15% niedriger.

Dieses Mischnawerk ist **für Neu- und Alttestamentler, Juristen** (Rechtsgeschichte), **Folkloristen, klassische Philologen** (das Griechisch und Lateinisch der Mischna) **unentbehrlich.** Es sollte auch von allen denen studiert werden, die das Judentum besser als bisher kennen und würdigen lernen wollen. *Literarisches Zentralblatt.*

Für den Druck sind zunächst vorgesehen:

Dammai (Vom Zweifelhaften). Bearbeitet von W. Bauer.

Qinnim (Von den Vogelopfern). Bearbeitet v. O. Holtzmann.

Vorträge des Institutum Judaicum

an der Universität Berlin

Entwicklungsstufen der jüdischen Religion

Greßmann, Prof. D. Dr.: Einführung.
Elbogen, Prof. Dr.: Esra und das nachexilische Judentum.
Bergmann, Rabbiner, Dr.: Das Judentum in der hellenistisch-römischen [Zeit.
Guttmann, Prof. Dr. (Breslau): Zur Entstehung des Talmuds.
Guttmann, Prof. Dr. (Berlin): Die religiösen Motive in der Philosophie [des Maimonides.
Baeck, Rabbiner, Dr.: Die Mystik im Judentum.

Großoktavformat — 1927 — Geh. 3.20 M., geb. 4.50 M.

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

Arbeiten aus dem Orientalischen Seminar der Universität Gießen

1. und 2. Heft

Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht mit einem Exkurs über jüdische Einflüsse auf die Hadithe

von

1928 Dr. **Samuel Bialoblocki** Gießen 3.50 M.

Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas. I

von

1929 Dr. **B. Maisler** Jerusalem Im Druck

Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea

von

1929 Pastor Dr. **J. Rieger** Naumburg (Queis) 3.75 M.

Die Chronologie der Könige von Israel und Juda

von

1927 Prof. Dr. **Julius Lewy** Gießen 2 M.

Rabbinische Uebungstexte I

Der Kommentar des David Qimchi zum Propheten Nahum

Mit Erläuterungen und einem Wörterverzeichnis der nachbiblischen Ausdrücke

von

1927 Prof. D. **Walter Windfuhr** Hamburg 1.30 M.

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.

DATE DUE

DEMCO
NORBINDER
Gray Pressboard

United Theological Seminary Library
MAIN BS1585.2 .W4 1929
Weiser, Artur Die profetie des Amos /
3 0645 0003 7743 8